

اصول فقه شیعه

تقریرات درس خارج اصول

مرجع عالیقدر شیعه حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی (مد ظله العالی)

تحقیق و نگارش

جلد سوم

محمود ملکی اصفهانی سعید ملکی اصفهانی





بسم الله الرحمن الرحیم

اصول فقه شیعه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

مرکز فقه الائمه الاطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵

اصول فقه شیعه جلد ۳ ----- ۱۶

مشخصات کتاب ----- ۱۶

مقصد اوّل: اوامر ----- ۱۶

مادّه امر (أ، م، ر) ----- ۱۶

اشاره ----- ۱۶

جهت اوّل: معنای لفظ امر ----- ۱۶

اشاره ----- ۱۶

مقام اوّل: معنای لغوی لفظ امر ----- ۱۶

اشاره ----- ۱۷

مناقشه مرحوم بروجردی در معنای پنجم: ----- ۱۷

اشاره ----- ۱۷

کلام مرحوم آخوند ----- ۱۸

کلام مرحوم نائینی ----- ۲۲

تحقیق مرحوم آخوند و رجوع ایشان از کلام سابق ----- ۲۵

کلام حضرت امام خمینی رحمه الله ----- ۲۶

تحقیق در ارتباط با معنای لغوی امر ----- ۲۶

مقام دوم: معنای اصطلاحی لفظ امر ----- ۲۷

کلام مرحوم آخوند ----- ۲۷

کلام حضرت امام خمینی رحمه الله ----- ۲۸

کلام مرحوم محقق اصفهانی ----- ۲۹

فرق میان کلام محقق اصفهانی رحمه الله با کلام امام خمینی رحمه الله ----- ۳۱

جهت دوم آیا علوّ و استعلاء در معنای امر دخالت دارد؟ ----- ۳۲

اشاره ----- ۳۲
نظریه مرحوم بروجردی ----- ۳۳
نظریه مرحوم محقق قمی ----- ۳۴
نظریه دیگر در ارتباط با علوّ و استعلاء ----- ۳۵
جهت سوم: آیا طلبی که مفاد امر است خصوص طلب وجوبی است یا اعم از طلب وجوبی و استحبابی؟[۳۷] ----- ۳۶
اشاره ----- ۳۶
دلیل قائلین به اعم ----- ۳۶
اشاره ----- ۳۶
پاسخ دلیل قائلین به اعمّ ----- ۳۶
ادلّه مرحوم آخوند ----- ۳۷
اشاره ----- ۳۷
دلیل اوّل: تبادر ----- ۳۷
دلیل دوم: آیه شریفه (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ):[۴۰] ----- ۳۷
دلیل سوم: آیه شریفه (ما مَنَعَکَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ)[۴۶] ----- ۳۹
دلیل چهارم: روایت نبوی «لو لا أن أشقّ علی أُمّتی لأمرتهم بالسّواک عند کلّ صلاة»:[۴۹] ----- ۳۹
دلیل پنجم: [اطلاق و مقدمات حکمت] ----- ۴۰
دلیل ششم: [عقل] ----- ۴۲
حقیقت و ماهیت وجوب و استحباب ----- ۴۲
اشاره ----- ۴۲
مقدّمه بحث: ----- ۴۳
آیا تمایز بین وجوب و استحباب چگونه است؟ ----- ۴۵
اشاره ----- ۴۵
راه اوّل ----- ۴۵
راه دوم ----- ۴۶

راه سوم ----- ۴۶
راه چهارم ----- ۴۷
راه پنجم ----- ۴۷
نظریه مرحوم بروجردی در ارتباط با تمایز میان وجوب و استحباب ----- ۴۹
جهت چهارم: آیا طلبی که معنای امر است، طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟ ----- ۵۲
اشاره ----- ۵۲
ماهیت انشاء ----- ۵۳
اشاره ----- ۵۳
۱- نظریه مشهور ----- ۵۴
اشاره ----- ۵۴
اشکال آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» بر مشهور ----- ۵۵
۲- نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» ----- ۵۷
نظریه مرحوم آخوند در ارتباط با طلبی که معنای «أ، م، ر» است ----- ۵۸
مقایسه بین طلب و اراده در کلام مرحوم آخوند ----- ۵۸
تاریخچه پیدایش اشاعره و معتزله ----- ۵۹
اشاره ----- ۵۹
اولین مسأله مورد بحث اشاعره و معتزله ----- ۶۰
[اقوال چهارگانه در ارتباط با صفت تکلم] ----- ۶۱
نظریه معتزله در ارتباط با صفت تکلّم ----- ۶۲
نظریه اشاعره در ارتباط با صفت تکلّم ----- ۶۲
نظریه بعض محققین در مورد صفت تکلّم ----- ۶۳
نظریه امام خمینی رحمه الله در ارتباط با صفت تکلّم ----- ۶۴
نقد و بررسی اقوال چهارگانه در ارتباط با صفت تکلّم ----- ۶۴
اشاره ----- ۶۴

کلام مرحوم آخوند ----- ۶۴
ادلّه اشاعره بر وجود کلام نفسی ----- ۶۶
دلیل اوّل ----- ۶۶
اشاره ----- ۶۷
کلام اشاعره در ارتباط با جمله خبریه: ----- ۶۷
اشاره ----- ۶۷
بررسی کلام اشاعره در ارتباط با جمله خبریه ----- ۶۷
کلام اشاعره در ارتباط با جملات انشائیه طلبیه ----- ۶۹
دلیل دوم اشاعره بر اثبات کلام نفسی ----- ۷۱
دلیل سوم اشاعره بر اثبات کلام نفسی ----- ۷۲
کلام حضرت امام خمینی رحمه الله ----- ۷۸
آیا بین مسأله «کلام نفسی» و مسأله «اتحاد طلب و اراده» ارتباطی تحقق دارد؟ ----- ۷۸
اشاره ----- ۷۹
۱- نظریه مرحوم آخوند ----- ۷۹
۲- نظریه آیت‌اللَّه بروجردی رحمه الله ----- ۸۰
۳- نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» ----- ۸۳
جبر و تفویض ----- ۸۴
اشاره ----- ۸۴
موضوع بحث ----- ۸۵
کلام جبریّه ----- ۸۵
کلام مفوّضه ----- ۸۶
بررسی کلام مفوّضه ----- ۸۷
اشاره ----- ۸۷
اشکال بر تنظیر و تشبیهی که مفوّضه ذکر کردند: ----- ۸۸

اشکال بر مسأله استقلال موجودات در تأثیر که مفوّضه مطرح کردند: ---- ۸۹
بررسی کلام جبریّون ---- ۸۹
ادلّه (- شبهات) جبریّون ---- ۹۰
دلیل اوّل: ---- ۹۰
دلیل دوم جبریون: ---- ۹۲
دلیل سوم جبریّه: ---- ۹۶
امر بین امرین ---- ۱۰۲
آیا سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان است؟ ---- ۱۰۳
[کلام] مرحوم آخوند ---- ۱۰۳
اشاره ---- ۱۰۳
بررسی کلام مرحوم آخوند: ---- ۱۰۴
بحث روایی ---- ۱۰۷
صیغه امر ---- ۱۰۸
بحث اوّل معانی صیغه امر ---- ۱۰۸
اشاره ---- ۱۰۸
کلام مرحوم آخوند ---- ۱۰۹
تحقیق بحث ---- ۱۱۱
اشاره ---- ۱۱۱
بحث در ارتباط با اوامر قسم اوّل ---- ۱۱۱
بحث در ارتباط با اوامر قسم دوم ---- ۱۱۴
رجوع به اصل بحث: ---- ۱۱۶
بحثی قرآنی ---- ۱۱۶
اشاره ---- ۱۱۷
راه حلّ مرحوم آخوند ---- ۱۱۷

راه حلّ دیگر ----- ۱۱۷
بحث دوم: آیا مفاد هیئت افْعَلْ، خصوص بعث و تحریک وجوبی است یا بر اعم از وجوب و استحباب[۱۹۰] دلالت می‌کند؟ ----- ۱۱۸
اشاره ----- ۱۱۸
نظریه اوّل: مفاد هیئت افْعَلْ، بعث و تحریک وجوبی است ----- ۱۲۰
اشاره ----- ۱۲۰
راه اوّل ----- ۱۲۱
راه دوم برای اثبات دلالت هیئت افْعَلْ بر وجوب ----- ۱۲۵
راه سوم برای اثبات دلالت هیئت افْعَلْ بر وجوب ----- ۱۲۷
راه چهارم بر اثبات دلالت هیئت افعل بر وجوب ----- ۱۲۹
راه پنجم برای اثبات دلالت هیئت افْعَلْ بر وجوب ----- ۱۳۰
اشاره ----- ۱۳۰
کلام مرحوم بروجردی ----- ۱۳۰
کلام حضرت امام خمینی رحمه الله ----- ۱۳۱
جمله خبریه در مقام انشاء ----- ۱۳۲
اشاره ----- ۱۳۲
موضوع بحث ----- ۱۳۲
نظریه مرحوم آخوند ----- ۱۳۲
اشاره ----- ۱۳۲
راه دیگر در کلام مرحوم آخوند ----- ۱۳۴
نظریه دوم ----- ۱۳۵
تحقیق در ارتباط با جمل خبریه در مقام انشاء ----- ۱۳۵
چرا به‌جای تعبیر به هیئت افْعَلْ، جمله خبریه بکار رفته است؟ ----- ۱۳۷
کلام مرحوم آخوند ----- ۱۳۷
کلام امام خمینی رحمه الله ----- ۱۳۷

اشکال در ارتباط با استفاده وجوب از هیئت افعل و جملات خبریّه در مقام انشاء ----- ۱۳۸
اشاره ----- ۱۳۸
حلّ اشکال ----- ۱۳۹
تعبّدی و توصّلی ----- ۱۴۲
اشاره ----- ۱۴۲
بحث اوّل: تقسیم واجب به تعبدی و توصّلی ----- ۱۴۲
اشاره ----- ۱۴۳
فرق میان واجب تعبدی و توصّلی ----- ۱۴۵
بحث دوم: کیفیت اعتبار قصد قربت در واجب تعبّدی[۲۴۴] ----- ۱۴۶
اشاره ----- ۱۴۶
ثمره نزاع ----- ۱۴۷
نظریه شیخ انصاری رحمه الله ----- ۱۴۸
معانی قصد قربت ----- ۱۴۹
آیا استحاله اخذ قصد قربت در متعلّق امر، استحاله ذاتی است یا استحاله بالغیر است؟ ----- ۱۴۹
ادلّه قائلین به استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلّق امر[۲۴۹] ----- ۱۵۰
دلیل اوّل همان نسبتی که بین عرض و معروض در تکوینیات وجود دارد، بین حکم و متعلّق حکم در شرعیات نیز وجود دارد --- ۱۵۰
دلیل دوم بر استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلّق امر ----- ۱۵۴
دلیل سوم بر استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلّق امر ----- ۱۵۶
دلیل چهارم بر استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلّق امر ----- ۱۵۶
ادلّه قائلین به استحاله بالغیر اخذ قصد قربت در متعلّق امر ----- ۱۶۰
کلام مرحوم آخوند ----- ۱۶۰
بررسی کلام مرحوم آخوند[۲۶۵] ----- ۱۶۳
اشاره ----- ۱۶۳
۱- کلام مرحوم بروجردی و امام خمینی رحمه الله در پاسخ به کلام مرحوم آخوند ----- ۱۶۳

۲- کلام مرحوم حائری در پاسخ به مرحوم آخوند ----- ۱۷۰
اشاره ----- ۱۷۰
جواب اوّل: ----- ۱۷۰
جواب دوم مرحوم حائری از کلام مرحوم آخوند ----- ۱۷۴
۳- کلام آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» در پاسخ به کلام مرحوم آخوند ----- ۱۷۶
آیا شارع می‌تواند قصد قربت را از راه تعدّد امر، در متعلّق قرار دهد؟ ----- ۱۷۹
اشاره ----- ۱۷۹
بررسی پاسخ مرحوم آخوند ----- ۱۸۰
بررسی سایر نکات کلام مرحوم آخوند ----- ۱۸۱
کلام مرحوم آخوند در مورد معانی دیگر قصد قربت ----- ۱۸۳
بحث سوم: شک در تعبدیّت و توصّلیت ----- ۱۸۵
اشاره ----- ۱۸۵
مقام اوّل: ادلّه لفظیّه و شک در تعبّدیت و توصلیت ----- ۱۸۶
نظریه مرحوم آخوند ----- ۱۸۶
اشاره ----- ۱۸۶
تفاوت‌های اطلاق لفظی و اطلاق مقامی ----- ۱۸۷
بررسی کلام مرحوم آخوند: ----- ۱۸۸
رجوع به کلام مرحوم آخوند: ----- ۱۹۵
مقام دوم اصول عملیه و شک در تعبدیت و توصلیت ----- ۱۹۹
اشاره ----- ۱۹۹
جهت اوّل: آیا مقتضای اصل عملی عقلی چیست؟ ----- ۲۰۰
اشاره ----- ۲۰۰
بیان دیگری از مرحوم آخوند: ----- ۲۰۲
جهت دوم: آیا مقتضای اصل شرعی چیست؟ ----- ۲۰۳

اطلاق صیغه امر و وجوب نفسی، تعیینی و عینی ----- ۲۰۷
اشاره ----- ۲۰۷
جهت اوّل: دوران امر بین وجوب نفسی و وجوب غیری ----- ۲۰۷
جهت دوّم: دوران امر بین وجوب تعیینی و وجوب تخییری[۳۳۱] ----- ۲۰۷
جهت سوّم: دوران امر بین وجوب عینی و وجوب کفائی ----- ۲۰۸
اشاره ----- ۲۰۸
بررسی کلام مرحوم آخوند ----- ۲۰۸
دفاع محقق کمپانی رحمه الله از مرحوم آخوند ----- ۲۰۹
اشاره ----- ۲۰۹
بررسی کلام محقق کمپانی رحمه الله ----- ۲۰۹
راه دیگری برای تمسک به اطلاق ----- ۲۱۰
راه‌های دیگر برای استفاده وجوب نفسی، وجوب تعیینی و وجوب عینی ----- ۲۱۲
اشاره ----- ۲۱۲
راه اوّل: تبادر ----- ۲۱۲
راه دوم (انصراف) و بررسی آن ----- ۲۱۳
راه سوم ----- ۲۱۳
امر بعد از حظر یا توهّم حظر ----- ۲۱۵
اشاره ----- ۲۱۵
۱- نظریه بعضی از علمای اهل تسنن ----- ۲۱۵
۲- نظریه بعضی دیگر از علمای اهل تسنن ----- ۲۱۵
۳- نظریه مشهور بین اصولیین ----- ۲۱۶
۴- نظریه مرحوم آخوند ----- ۲۱۷
اشاره ----- ۲۱۷
دو نکته در کلام مرحوم آخوند ----- ۲۱۹

مرّه و تکرار ----- ۲۲۰
اشاره ----- ۲۲۰
مطلب اوّل آیا نزاع مرّه و تکرار مربوط به چیست؟ ----- ۲۲۰
اشاره ----- ۲۲۰
نظریّه اوّل: (نزاع در ارتباط با هیئت است) ----- ۲۲۰
اشاره ----- ۲۲۱
کلام صاحب فصول رحمه الله ----- ۲۲۱
نظریه دوم: (نزاع در مورد مجموع مادّه و هیئت است) ----- ۲۲۳
نظریه سوم: نظریه حضرت امام خمینی رحمه الله ----- ۲۲۴
مطلب دوم: آیا مقصود از مرّه و تکرار چیست؟ ----- ۲۲۷
اشاره ----- ۲۲۷
نظریه صاحب فصول رحمه الله ----- ۲۲۸
اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله: ----- ۲۲۸
کلام صاحب فصول رحمه الله: ----- ۲۳۲
راه دیگر:[۳۷۱] ----- ۲۳۳
بحث در مقام امتثال ----- ۲۳۶
اشاره ----- ۲۳۶
بحث اوّل: وجودات عَرْضی متعدّد ----- ۲۳۷
اشاره ----- ۲۳۷
۱- نظریّه مرحوم بروجردی ----- ۲۳۷
۲- نظریه امام خمینی رحمه الله ----- ۲۳۸
۳- نظریه مرحوم آخوند ----- ۲۳۹
بحث دوم: وجودات طولی متعدّد ----- ۲۴۰
کلام مرحوم آخوند ----- ۲۴۰

فور و تراخی ----- ۲۴۳
اشاره ----- ۲۴۳
محلّ نزاع در مسأله فور و تراخی ----- ۲۴۳
نظریه محققین در مسأله فور و تراخی ----- ۲۴۴
ادلّه قائلین به فوریت ----- ۲۴۵
اشاره ----- ۲۴۵
دلیل اوّل (دلیل عقلی) ----- ۲۴۵
دلیل دوم (آیات) ----- ۲۴۶
اشاره ----- ۲۴۶
آیه اوّل: (وَ سارِعُوا إِلی مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ)[۳۸۲] ----- ۲۴۷
آیه دوم: (فَاسْتَبِقُوا الْخَیْراتِ)*[۳۸۴] ----- ۲۴۷
تذییل بحث فور و تراخی ----- ۲۵۶
درباره مرکز ----- ۲۷۶

اصول فقه شیعه جلد ۳

مشخصات کتاب

سرشناسه : فاضل موحدی لنکرانی، محمد، - ۱۳۱۰

عنوان و نام پدیدآور : اصول فقه شیعه: درسهای خارج اصول مرجع عالیقدر تشیع حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی دام ضله/ تقریر، تحقیق و تنظیم محمود ملکی اصفهانی، سعید ملکی اصفهانی

مشخصات نشر : قم: مرکز فقه الائمه الاطهار علیهم‌السلام، ۱۳۸۱.

مشخصات ظاهری : ج ۶

شابک : ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۲-۱(دوره) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۳-X(ج. ۱) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۴-۸(ج.)۲ ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۵-۶(ج.)۳ ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۶-۴(ج.)۴ ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۷-۲(ج.)۵ ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۸-۰(ج.)۶

یادداشت : کتابنامه

عنوان دیگر : درسهای خارج اصول مربع عالیقدر تشیع حضرت... فاضل لنکرانی

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : ملکی اصفهانی، محمود، . - ۱۳۳۹

شناسه افزوده : ملکی اصفهانی، سعید، . - ۱۳۴۴

شناسه افزوده : مرکز فقهی ائمه اطهار(ع)

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ف۱۸الف۶ ۱۳۸۱

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۸۲-۲۵۴۱۷

مقصد اوّل: اوامر

مادّه امر (أ، م، ر)

اشاره

در این فصل، از چند جهت بحث می‌شود:

جهت اوّل: معنای لفظ امر

اشاره

در ارتباط با معنای لفظ «امر» در دو مقام بحث می‌کنیم: معنای لفظ أمر در لغت و معنای لفظ امر در اصطلاح.

مقام اوّل: معنای لغوی لفظ امر

اشاره

وقتی موارد استعمال کلمه «أمر» را در لغت عرب ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم این کلمه از الفاظ کثیر الاستعمال است و در معانی متعددی استعمال شده است که ابتدائاً به ذهن می‌رسد این معانی مختلف باشند و آنها عبارتند از: ۱- طلب: مثل «أمَرَ المولی عبده بکذا» یعنی از او طلب کرد. مراد از طلب، همان مفهوم طلب است. ولی آیا طلبی که مفاد امر است، مطلق طلب است که شامل طلب استحبابی هم می‌شود یا اختصاص به طلب وجوبی دارد؟ پاسخ این سؤال در بحثهای

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶

آینده روشن خواهد شد. یک نکته در اینجا جای تردید نیست و آن این که «امر» فی‌الجمله به‌معنای طلب، استعمال می‌شود. همان‌طور که تردیدی نداریم که امر به معنای طلب- مثل خود طلب- دارای معنای حدثی و جنبه اشتقاقی است، لذا دارای فعل ماضی و مضارع و اسم فاعل و اسم مفعول و سایر صیغه‌های اشتقاقی است، گفته می‌شود: أمَرَ، یأمُرُ، آمِر، مأمور و .... همان‌طور که این اشتقاقات در ارتباط با ماده طلب نیز مطرح است، مثلًا می‌گوییم: طَلَبَ، یَطْلُبُ، طالب، مطلوب و .... نکته دیگری که در این مورد، مسلّم است این است که امر به معنای طلب، بر «أوامر» جمع بسته می‌شود نه بر «امور». حال آیا «أوامر» موافق با قاعده جمع است یا نه؟ اثری برآن مترتب نیست. ولی معانی دیگری که برای امر ذکر شده است، دارای معنای حدثی و اشتقاقی نیستند. ۲- شیء: کلمه «شیء» دارای مفهوم عامی است و همان‌طوری که در بحث بساطت مشتق ملاحظه شد، کلمه «شیء» به‌صورت یک عرض عام برای همه اشیاء مطرح است. گاهی «امر» به‌معنای «شیء» استعمال می‌شود، مثل اینکه شما شیء عجیبی را دیده باشید، برای تعبیر از آن گاهی می‌گویید: «رأیت شیئاً عجیباً» و گاهی می‌گویید: «رأیت أمراً عجیباً». ۳- شأن: کلمه «شأن» عبارت از یک حالت و کیفیت است و کلمه «أمر» گاهی به معنای شأن است، مثل اینکه از شما سؤال شود: چرا دیروز در درس شرکت نکردی؟ و شما جواب دهید: «شغلنی أمر کذا» یعنی فلان حالت یا کیفیت- مثل میهمانی، کسالت، تنبلی، گرفتاری و ...- مرا به خود مشغول کرد. ۴- فعل: یکی از معانی کلمه «أمر» عبارت از «فعل» است. البته مراد از «فعل» در اینجا معنای مصدری آن- که جنبه اشتقاقی دارد- نیست، بلکه مراد از فعل، عمل خارجی با قطع‌نظر از انتساب آن به فاعل می‌باشد. مثلًا در آیه شریفه (و ما أمرُ

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷

فِرعون برشیدٍ)[۱] گفته شده است: «أمر به‌معنای «کار» است یعنی کار فرعون، کار عاقلانه‌ای نیست». ۵- فعل عجیب: گاهی «أمر» به‌معنای «فعل عجیب» به‌کارمی‌رود و آن در جایی است که خصوصیت شگفت‌آوری در فعل وجود داشته باشد، مثلًا در مورد آیه شریفه (فلمّا جاء أمرنا جعلنا عالیها سافلها)[۲] گفته شده است که «أمر» به‌معنای «کار عجیب» است و آن «کار عجیب» همان (جعلنا عالیها سافلها) است.

مناقشه مرحوم بروجردی در معنای پنجم:

اشاره

مرحوم بروجردی می‌فرماید: آنچه به‌معنای «فعل عجیب» می‌آید عبارت از «امر»- به کسر همزه- است. مثلًا در جریان برخورد حضرت موسی علیه السلام با آن مرد الهی، وقتی آن مرد بزرگ الهی اقدام به سوراخ کردن کشتی نمود، حضرت موسی علیه السلام به او گفت: (أ خَرَقْتَها لِتُغْرِقَ أهلَها لَقَد جِئتَ شَیئاً إمراً)،[۳] در اینجا «إمر» به‌معنای «عجیب» است. مرحوم بروجردی می‌فرماید:

امّا «امر» در آیه شریفه (فلمّا جاء أمرُنا جعلنا عالیها سافلها)[۴] به‌معنای «طلب» است یعنی وقتی دستور و فرمان ما آمد. در این صورت جمله (جعلنا عالیها سافلها) به‌عنوان تحقق این دستور الهی است. ایشان می‌فرماید: در آیه شریفه (و ما أمر فرعون برشید)[۵] نیز بعید نیست «أمر» به‌معنای «طلب» باشد، یعنی أوامر و فرامین فرعون عاقلانه نیست.[۶] ۶- حادثه: مثل اینکه گفته شود: «وقع فی هذا الیوم أمرٌ کذا»، که در اینجا «أمر»

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸

به‌معنای حادثه است. ۷- غرض: مثل اینکه شما به منزل دوستتان می‌روید و می‌گویید: «جئتک لأمرٍ کذا» یعنی «جئتک لغرضٍ کذا».

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند ابتدا در مورد معنای هفتم «امر» می‌فرماید: در اینجا اشتباهی در کار است زیرا کسی که می‌خواهد بگوید «امر» به‌معنای غرض است، قاعدتاً می‌خواهد بگوید: ما می‌توانیم «امر» را برداشته و به‌جای آن کلمه «غرض» را بگذاریم، همان‌طور که در معانی گذشته به این صورت عمل می‌شد.

درحالی‌که مسئله، این‌گونه نیست، زیرا ما معنای «غرض» را از لام استفاده می‌کنیم. اگر از ما در مورد معنای لام سؤال کنند می‌گوییم: «این لام، لام غایت است». لام غایت، غرض و هدف را افاده می‌دهد. بنابراین غرض، از لام غایت استفاده می‌شود. و مجرور لام- یعنی امر- یکی از مصادیق غرض است، مثلًا اگر غرض این باشد که شما از دوست خودتان پولی قرض کنید، قرض کردن این پول، مجرور لام است و کلمه «امر» به‌معنای پول قرض کردن است. البته نه اینکه «امر» به‌معنای پول قرض کردن باشد بلکه «امر» به‌معنای «شیء» است و با انضمام کلمه «لام» فهمیده می‌شود که این «شیء»، متعلّق غرض قرار گرفته است. و شیء متعلّق غرض، همان پول قرض کردن است. در نتیجه، غرض، از لام استفاده می‌شود و ارتباطی به امر ندارد و غرض این است که شما از رفیقتان پول قرض کنید، پس پول قرض کردن به‌عنوان مصداق غرض مطرح است. و به تعبیر مرحوم آخوند در اینجا اشتباه مفهوم به مصداق پیش آمده است. یعنی چون در اینجا دیده‌اند «امر» به‌عنوان مصداق غرض مطرح است، این مصداق را با مفهوم اشتباه کرده‌اند و خیال کرده‌اند در اینجا مفهوم «الغرض»- به‌جای مصداق- مطرح است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹

سپس مرحوم آخوند دایره اشکال را توسعه داده می‌فرماید: نه تنها در اینجا به این صورت است بلکه در قسمتی از معانی گذشته نیز مطلب همین‌طور است. مثلًا در مثال «شغلنی أمر کذا» که گفته‌اند: امر به‌معنای «شأن» استعمال شده است، «امر» به‌طور مستقیم به‌جای مفهوم «شأن» ننشسته است بلکه «امر» در معنای «شیء» استعمال شده ولی این «شیء»- به قرینه «شغلنی»- مصداق برای «شأن» است، مصداق برای آن «حالت و خصوصیت شأنیت» است. پس مستعمل فیه «امر» عبارت از «شیء» است نه «شأن». لذا در این مورد هم اشتباه مفهوم به مصداق مطرح است. مرحوم آخوند می‌فرماید: در مورد حادثه نیز همین‌طور است. شما وقتی به دوست خود می‌گویید: «می‌دانی امروز چه امری اتفاق افتاد؟» در اینجا کلمه «امر» به‌معنای «حادثه» نیست. «امر» در این عبارت نیز به‌معنای «شیء» است ولی تعبیر «می‌دانی امروز چه امری اتفاق افتاد؟» قرینه بر این است که این «شیء» مصداق برای «حادثه» است. و نفس کلمه «امر» در معنای حادثه استعمال نشده است. همان‌طور که اگر «امر» را برداشته و به‌جای آن خود «شیء» را بگذارید و بگویید: «می‌دانی امروز چه چیزی اتفاق افتاد؟» کلمه «چیز» در معنای خودش به‌کاررفته‌است ولی یک چنین تعبیراتی قرینه بر این است که کلمه «چیز» مصداق برای «حادثه» است. و تعبیراتی چون اتّفاق و امروز و ... قرینه بر این معناست. مرحوم آخوند این مطلب را در مورد فعل عجیب نیز مطرح کرده است. ایشان در پایان نتیجه می‌گیرد که «امر»، حقیقت در دو معناست: یکی عبارت از طلب

فی‌الجمله[۷] است که آن معنای اشتقاقی است و دیگری عبارت از شیء است که معنای غیر اشتقاقی است.[۸] صاحب فصول رحمه الله نیز معتقد است «امر» دارای دو معناست: یکی طلب و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰

دیگری شأن.[۹] ظاهر کلام این دو بزرگوار این است که «امر» بین این دو معنا به‌صورت مشترک لفظی است. قبل از بررسی کلام آنان، لازم است در ارتباط با قید «فی‌الجمله»- که در کلام مرحوم آخوند مطرح شده است- توضیحی ارائه نماییم: در ارتباط با قید «فی‌الجمله» دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: قید «فی‌الجمله» ناظر به بحثهایی باشد که در آینده در مورد امر مطرح می‌شود، مثل اینکه «آیا علو، در معنای امر دخالت دارد؟»، «آیا استعلاء در معنای امر دخالت دارد؟»، «آیا طلبی که مفاد امر است خصوص طلب وجوبی است یا شامل طلب استحبابی هم می‌شود؟». در این صورت مقصود مرحوم آخوند از تعبیر به «فی‌الجمله» این است که اجمالًا معنای «امر» عبارت از طلب است ولی اینکه آیا علوّ هم لازم دارد یا نه؟ معنای امر، خصوص طلب وجوبی است یا شامل استحبابی هم می‌شود؟ این‌ها را باید بعداً بحث کنیم. احتمال دوم: قید «فی‌الجمله» اشاره به این باشد که وقتی ما می گوییم: «امر» به‌معنای «طلب» است به این معنا نیست که هرجا و در هر مورد و به هر کیفیتی که ما کلمه «طلب» را به کار می‌بریم بتوانیم به‌جای آن، کلمه «امر» را هم به کار ببریم. مثلًا ما کلمه «طلب» را نه تنها در مورد فعل غیر به کار می‌بریم- مثل اینکه مولایی از عبدش چیزی را طلب کند- بلکه گاهی در مورد فعل خودمان نیز به کار می‌بریم، مثل طالب علم. آیا می‌شود در اینجا کلمه «آمر» را به‌جای «طالب» قرار دهیم؟ آیا می‌توانیم به‌جای «طَلَبهٔ» کلمه «أَمَرَهٔ» را به کار ببریم؟ خیر، نمی‌توانیم چنین کاری انجام دهیم. این کار مورد استهزاء دیگران قرار می‌گیرد. با توجه به بیان فوق، ممکن است مراد مرحوم آخوند از کلمه «فی‌الجمله» این

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱

باشد که «امر به معنای طلب‌هایی است که در ارتباط با فعل غیر است. فرقی نمی‌کند که شما بگویید: طَلَب المولی من عبده کذا یا بگویید: أمَرَ المولی عبده بکذا ولی در جاهایی که مربوط به فعل خود انسان است، مثل: طالب علم، طالب شهادت، طالب زیادت و ... معمولًا کلمه «امر» به‌کارنمی‌رود. بررسی کلام مرحوم آخوند بر کلام مرحوم آخوند اشکالاتی وارد است: اشکال اوّل: مرحوم آخوند فرمود: امر دارای دو معناست: طلب فی الجملهٔ و شیء. ایشان قید «فی‌الجمله» را در مورد «شیء» ذکر نمی‌کند بنابراین مقتضای کلام ایشان این است که ما هرجا بتوانیم کلمه «شیء» را به کار بریم می‌توانیم به‌جای آن کلمه «امر» را به کار بریم. به‌عبارت دیگر: اگر «امر» به‌معنای «شیء» باشد باید بگوییم:

«امر» هم یکی از الفاظ عامّه است و دایره آن همانند «شیء» وسیع است. بنابراین هرجا بتوانیم کلمه «شیء» را اطلاق کنیم باید کلمه «امر» هم قابل اطلاق باشد. البته این بدان معنا نیست که هرجا کلمه «امر» را استعمال کردیم باید به‌معنای «شیء» باشد بلکه برعکس است یعنی هرجا بتوانیم کلمه «شیء» را اطلاق کنیم باید بتوانیم کلمه «امر» را هم اطلاق کنیم، زیرا «شیء» یکی از معانی «امر» است. درحالی‌که ما می‌بینیم مسئله به این صورت نیست. بعضی جاها ما کلمه «شیء» را می‌توانیم به کار ببریم ولی به کار بردن «أمر» به‌جای «شیء» غیر مأنوس است، مثلًا اگر شما گفتید: «ساختمان این مدرسه چیز عجیبی است» این استعمال شما صحیح است ولی اگر کلمه چیز (/ شیء) را برداشتید و به‌جای آن کلمه «امر» را گذاشتید، غیر مأنوس است و عرف، چنین استعمالی را نمی‌پسندد. بنابراین بر مرحوم آخوند لازم بود که قید «فی‌الجمله» را دنبال «شیء» هم ذکر کند. البته این اشکال، خیلی مهم نیست.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲

اشکال دوم: این اشکال، هم بر مرحوم آخوند و هم بر صاحب فصول رحمه الله و هم بر سایر کسانی که در باب امر قائل به اشتراک لفظی هستند وارد است. اشکال این است که معانی امر از سنخ واحد نیستند، یک معنای آن «طلب» است که معنایی اشتقاقی و حدثی است، معنای دیگر آن، به فرموده مرحوم آخوند، عبارت از «شیء» و به فرموده صاحب فصول رحمه الله عبارت از «شأن» و

بنابه گفته دیگران عبارت از معانی متعددی چون شأن و حادثه و فعل و فعل عجیب و غرض و ... می‌باشد. همه این معانی، غیر اشتقاقی می‌باشند و جمع آنها بر «امور» می‌آید، به‌خلاف «امر» به‌معنای «طلب» که بر «أوامر» جمع بسته می‌شود و استعمال کلمه «امور» و «أوامر» به‌جای یکدیگر، صحیح نیست. نکته‌ای را که در باب مشترک لفظی باید توجه داشت این است که در مشترک لفظی، مغایرتْ فقط در ارتباط با معناست، خواه تغایر به نحو تضادّ باشد یا به غیر نحو تضادّ، ولی در جانب لفظ، مغایرتی وجود ندارد. شما که می‌گویید: «عین برای هفتاد و دو معنا وضع شده است» اگر بخواهید در مورد آن توضیح دهید باید بگویید، کلمه عین، با مادّه مخصوص و هیئت مخصوص، مثل کلمه «انسان» است. «انسان»، از نظر لفظ موضوع، هم مادّه معین در آن نقش دارد و هم هیئت معیّن. در اعلام شخصی نیز همین‌طور است. کلمه «زید» که برای مولود خارجی وضع شده است، هم مادّه معین و هم هیئت معین در وضع این لفظ برای آن مولود خارجی دخالت دارد. بنابراین در باب مشترک لفظی اگر گفتیم: «فلان لفظ، مشترک بین دو معنا یا بیشتر از دو معناست» معنایش این است که این لفظ با تمام خصوصیات و ویژگیهایی که در ارتباط با مادّه و هیئت دارد، دو مرتبه وضع شده است. در معنای دوم، حروف آن و یا حتی حرکات حروف آن‌هم تغییر نکرده است. البته این در ارتباط با مفرد آن می‌باشد ولی در ارتباط با جمعش این‌گونه نیست. مثلًا در مورد «عین» که مشترک لفظی است می‌بینیم به حسب معانی مختلفه، به‌صورتهای گوناگون جمع بسته می‌شود، «عین باکیه» به «أعین» جمع بسته می‌شود، مثل: (و لَهم أعین

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳

لا یُبصرون بِها)[۱۰] و «عین جاریه» به «عیون» جمع بسته می‌شود و «عین» به‌معنای «شخصیت» به «أعیان» جمع بسته می‌شود. مثلًا «أعیان الشیعهْ، مرحوم سید محسن عاملی» نام کتابی است که در ارتباط با زندگی شخصیت‌های شیعه بحث کرده است. این اختلاف در جمع، ضربه‌ای به اشتراک لفظی نمی‌زند. ولی مفرد در همه آنها «عین» است چه از نظر ماده و چه از نظر هیئت. امّا اگر در یکی از این معانی، مادّه یا هیئت «عین» تغییر پیدا کند و مثلًا در موردی به‌صورت «عَیَن» استعمال شود- یعنی سکون حرف دوم آن تبدیل به فتحه شود- دیگر نمی‌توان ادّعای اشتراک لفظی کرد. حال می‌آییم در ما نحن فیه و به مرحوم آخوند و صاحب فصول رحمه الله و سایر کسانی که قائل به اشتراک لفظی هستند می‌گوییم: امری که برای معنای «شی‌ء»- به گفته مرحوم آخوند- و معنای «شأن»- به گفته صاحب فصول رحمه الله- وضع شده، لفظش چیست؟ می‌گویند: لفظ آن «أمر» با همین مادّه و همین هیئت است. به‌طوری که اگر کوچک‌ترین تغییری در مادّه یا هیئت آن پیش آید، دیگر چنین معنایی را نخواهد داشت.

همان گونه که در کلام مرحوم بروجردی ملاحظه شد که ایشان معنای «امر»- به کسر همزه- را چیز دیگری دانست. بنابراین، کسی که می‌گوید: «أمر برای معنای شی‌ء وضع شده است» لفظ موضوع آن عبارت از «أمر» با ماده معین و هیئت معین است و «أمر» به‌معنای «شی‌ء» هم قابل اشتقاق نیست، زیرا «شی‌ء» دارای معنای حدثی نیست. «أمر» به‌معنای «شی‌ء» مثل لفظ «انسان» برای معنای خودش و مثل لفظ «شی‌ء» برای معنای خودش می‌باشد. در لفظ «شی‌ء» برای معنای «شی‌ء» هم مادّه معین دخالت دارد و هم هیئت معیّن، درحالی‌که «شی‌ء» قابل تصریف و اشتقاق هم نیست. در نتیجه ما وقتی در ارتباط با لفظ موضوع نسبت به معانی غیر حدثیه بررسی کنیم می‌بینیم لفظ «امر» مثل لفظ «زید» دارای مادّه معین و هیئت معین است به‌گونه‌ای که

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴

اگر «أمر» را «إمر» کردیم دیگر به‌معنای «شی‌ء» نخواهد بود زیرا در آیه شریفه (لَقَد جِئتَ شَیئاً إمراً)[۱۱] لفظ «إمر» به دنبال «شی‌ء» آمده است و اگر «إمر» به‌معنای «شی‌ء» باشد، تکرار لازم می‌آید. حال می‌آییم سراغ «أمر» که بر معنای «طلب» وضع شده و معنای آن حدثی و اشتقاقی و قابل تصریف است. ما ضمن تحقیقی که در بحث مشتق مطرح کردیم، گفتیم: موضوع در باب مواد مشتقات- مثل ضَرَبَ و ...- عبارت از «الضّرب» نیست بلکه آنچه به‌عنوان مادّه مشتقات، وضع به آن تعلّق گرفته عبارت از «ض، ر، ب» است، درضمن هر هیئتی باشد. به‌عبارت دیگر: موضوع، لفظِ دارای هیئت خاص نیست. واضع وقتی خواسته لفظی را برای

«کتک» وضع کند نگفته: «الضرب، برای «کتک» وضع شده است». اگر چنین چیزی می‌گفت ما می‌گفتیم: ضرب دارای مادّه معین و هیئت معین است و مجموع مادّه و هیئت، در معنای موضوع له دخالت دارند ولی بعد از آنکه مواجه شدیم هیئت «الضرب» در «ضَرَب» و «ضارب» و سایر مشتقات، محفوظ نیست ناچار شدیم دخالت داشتن هیئت در وضع را نفی کنیم و بگوییم: واضع وقتی «کتک»- که معنایی حدثی است- را درنظر گرفت، نیامد یک لفظ با یک هیئت معیّن را در برابر این واقعیت حدثی وضع کند زیرا اگر پای هیئت خاص به میان می‌آمد مسأله اشتقاق غیرممکن می‌گردید. «الضّرب» اگر بخواهد «ضَرَبَ» شود باید لباس هیئت خود را از تن بیرون آورد و هیئت دیگری بپوشد تا عنوان فعل ماضی برآن منطبق شود. لذا ممکن نیست در وضع اوّلی، مادّه به ضمیمه هیئت دخالت در وضع داشته باشد. آنچه دخالت دارد نفس ماده است. بنابراین در باب «امر» آنچه دخالت دارد «أ، م، ر» است. و مادّه چیزی است که در تمامی مشتقات می‌تواند محفوظ باشد. در نتیجه این «أمر» ی که برای معنا طلب وضع شده است، مادّه به ضمیمه هیئت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵

در آن نقش ندارد بلکه مادّه تنها که عبارت از «أ، م، ر» است در آن دخالت دارد، درحالی‌که در «أمر» به‌معنای «شیء» هم مادّه معین و هم هیئت معین دخالت داشت، آن‌وقت چگونه شما ادعای اشتراک لفظی می‌کنید؟ در مشترک لفظی باید لفظی که برای دو معنا وضع شده از جمیع جهات و خصوصیات مادّه و هیئت یکسان باشد. آیا با وجود این، چگونه می‌توانیم ادّعای اشتراک لفظی بنماییم؟ این مهم‌ترین اشکالی است که به همه قائلین به اشتراک لفظی وارد است زیرا همه آنان یک طرف معنا را معنای حدثی و طرف دیگر را معنای غیر حدثی قرار می‌دهند.[۱۲]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶

اشکال سوم: مرحوم آخوند در ابتدای بحث فرمود: «امر، در معانی متعددی استعمال شده است» و پس از ذکر چند معنا، وقتی معنای «غرض» را مطرح کرد، اشکالی در مورد آن ذکر کرد و فرمود: در «جاء زید لأمر کذا» کلمه «أمر» به‌معنای «غرض» استعمال نشده است بلکه «غرض»، از لام استفاده می‌شود و مجرور لام، مفهوم «غرض» نیست بلکه مصداقی برای آن می‌باشد. و اینجا اشتباه مفهوم به مصداق پیش آمده است. سپس دایره اشکال را توسعه داده و فرمود: در مورد حادثه، شأن و فعل عجیب نیز همین‌طور است. ولی در اینجا سخنی از معنای «فعل» به‌میان نیاورد. حال جای این سؤال است که چرا ایشان با وجود اینکه در ابتدای بحث، یکی از معانی «أمر» را معنای «فعل» دانست و به آیه شریفه (وَ ما أمر فِرعَون بِرَشید)[۱۳] هم مثال زد ولی در اینجا معنای «فعل» را نه در کنار دو معنای «طلب» و «شیء» ذکر کرد و نه از جمله آن معانی دانست که در آنها- به قول ایشان- اشتباه مفهوم به مصداق پیش آمده است؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷

قاعدتاً ایشان می‌خواهد بفرماید: «در اینجا هم اشتباه مفهوم به مصداق پیش آمده است» ولی چرا این مطلب را ذکر نکرد؟ بله اگر موارد زیادی را از قلم حذف می‌کرد می‌گفتیم: «موارد ذکر شده، به‌عنوان نمونه بوده است» ولی ایشان همه موارد را به جز مورد «فعل» مطرح کرد. البته این اشکال، خیلی مهم نیست. اشکال چهارم: که اشکالی مهم و اساسی است این است که: اوّلًا: ایشان فرمود: «در «جاء زید لأمر کذا» کلمه «أمر» در معنای «غرض» استعمال نشده است». ما می‌گوییم: «اگر ما کلمه «أمر» را برداشته و به‌جای آن کلمه «غرض»- یعنی مفهوم غرض- را بگذاریم و بگوییم: «أمر، در مفهوم غرض، استعمال شده است» چه اشکالی پیش می‌آید؟» ما هیچ بطلانی در عبارت «جاء زید لغرض کذا» نمی‌بینیم. در تعبیرات روزمرّه خودمان هم گاهی می‌گوییم: لغایهٔ کذا، لهدف کذا. حال شما بگویید: لام آن‌هم افاده غرض می‌کند. ما می‌گوییم: هیچ منافاتی وجود ندارد. ثانیاً: ایشان فرمود: مدخول لام، چیزی است که مصداق غرض است. ما از مرحوم آخوند می‌خواهیم که این عبارت را توضیح دهد. مثلًا اگر زید برای ملاقات عَمرو آمده باشد

و غرض او از آمدن، ملاقات عَمرو باشد، طبق فرموده مرحوم آخوند، ملاقات، مصداق غرض است. اینجا از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: شما که می‌گویید: امر، در مصداق غرض استعمال شده، آیا در مصداق غرض، بما أنّه مصداق للغرض، استعمال شده یا در مصداق غرض، بما أنّه مصداق للشیء، استعمال شده است؟ اگر بگویید: «کلمه أمر در ملاقات استعمال شده به‌عنوان اینکه ملاقات مصداق غرض است». می‌گوییم: چگونه چنین چیزی ممکن است که کلمه «أمر» بتواند در ملاقات- به‌عنوان اینکه ملاقات، مصداق غرض است- استعمال شود ولی در خود غرض نتواند استعمال شود؟ اگر در مصداق غرض- بما أنّه مصداق للغرض- بتواند استعمال شود، باید به طریق اولی بتواند در خود غرض استعمال شود. و اگر بگویید: «کلمه «أمر» در مصداق غرض- یعنی ملاقات- استعمال شده ولی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۸

به‌عنوان اینکه این مصداق برای شیء است». می‌گوییم: در این صورت، اشتباه مفهوم به مصداق پیش نمی‌آید. اشتباه مفهوم به مصداق، در جایی است که مصداق غرض را با مفهوم غرض مقایسه کنید نه اینکه مصداق غرض را در ارتباط با مفهوم شیء درنظر بگیرید. اکنون مثال روشنتری را مورد بحث قرار می‌دهیم که در آن «لام» ذکر نشده تا موجب اشتباه گردد. در مثال «شغلنی أمر کذا» مرحوم آخوند ابتدائاً فرمود: «أمر به‌معنای شأن است» سپس فرمود: أمر در اینجا در مفهوم شأن استعمال نشده بلکه در مصداق شأن استعمال شده است. ولی آیا مصداق شأن چیست؟ مطالعه، مهمانداری، بیماری و ...

مصادیق شأن می‌باشند. ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: آیا در اینجا که أمر در مصداق شأن استعمال شده است بر اساس چه عنوانی این استعمال صورت گرفته است؟ اگر در مصداق شأن، به‌عنوان اینکه مصداق شأن است استعمال شده است، در این صورت باید به‌طریق أولی بتواند در مفهوم شأن استعمال شود. و اگر در مصداق شأن به‌عنوان اینکه مصداق شیء است استعمال شده باشد، دیگر اشتباه مفهوم به مصداق پیش نمی‌آید. اشتباه مفهوم به مصداق در جایی است که مصداق شأن با مفهوم شأن اشتباه شود. نه اینکه مصداق شیء، با مفهوم شیء درنظر گرفته شود. علاوه بر اینکه خود ایشان استعمال «أمر» در مفهوم «شیء» را جایز دانسته و مفهوم «شیء» را یکی از دو معنای حقیقی لفظ امر می‌داند. خلاصه اشکالات ما به مرحوم آخوند این است: اوّلًا: اشتراک لفظی که شما فرمودید درست نیست. ثانیاً: برفرض که اشتراک لفظی را بپذیریم، دو معنای «طلب» و «شیء» خصوصیتی ندارند بلکه باید سایر معانی را نیز درنظر بگیریم و هریک از معانی دیگر نیز باید مستقلًا به‌عنوان یکی از معانی امر مطرح باشند، یعنی امر مشترک لفظی بین معانی متعدّد است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹

کلام مرحوم نائینی

مرحوم نائینی در ارتباط با معانی امر قائل به اشتراک معنوی است. البته در بعضی از تقریرات ایشان[۱۴]، فقط مسأله تمایل ایشان به اشتراک معنوی نقل شده و گفته شده است: «التزام به اشتراک لفظی، مشکل‌تر است، هرچند آن معنای مشترک معنوی را به‌خوبی نمی‌توان در قالب یک لفظ تبیین کرد». ولی در بعضی دیگر از تقریرات ایشان[۱۵]، گفته شده است: معنای مشترک معنوی عبارت از واقعه‌ای است که دارای اهمیت فی‌الجمله باشد» یعنی در معنای امر، دو خصوصیت معتبر است: یکی عنوان واقعه و دیگری اهمیت فی‌الجمله. مرحوم نائینی فرموده است: این معنایی است که هم معانی غیر اشتقاقی را شامل می‌شود و هم معنای اشتقاقی طلب را دربر می‌گیرد، مثلًا در باب «شأن»، وقتی گفته می‌شود: «شغلنی أمر کذا» و «أمر» به‌معنای «شأن» دانسته می‌شود، حتماً چیزی که انسان را مشغول می‌کند امر حادثی است و دارای اهمیت می‌باشد. در فعل عجیب، غرض و شیء[۱۶] نیز همین‌طور است. و نیز این

معنا شامل معنای حدثی طلب هم می‌شود. اگر مولا- چیزی را از عبدش طلب کرد، نفس همین طلب، یک واقعه و دارای اهمیت فی‌الجمله است زیرا به‌عنوان دستور مولاست و تبعیت از آن لازم است. در نتیجه مرحوم نائینی در واقع دو ادّعا دارد: ۱- لفظ امر به‌عنوان مشترک معنوی نسبت به معانی متعدد است. ۲- قدر جامع در این مشترک معنوی عبارت از «واقعه‌ای است که دارای اهمیت فی‌الجمله باشد».[۱۷]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰

اشکالات ادعای اوّل مرحوم نائینی در ارتباط با ادّعای اوّل مرحوم نائینی- یعنی اشتراک معنوی- دو اشکال وجود دارد: اشکال اوّل: آیا جامعیتی که در قدر مشترک ادّعا می‌کنید به چه کیفیتی است؟

ظاهر این است که ایشان جامعیت ذاتی و ماهوی را ادعا می‌کند نه جامعیت عرضی و نه جامعیت انتزاعی و اعتباری. توضیح: ما که اینجا اجتماع کرده‌ایم، جامعیت‌های مختلفی داریم: یک جامعیت ما جامعیت ذاتی و ماهوی است و آن این است که همه ما از افراد ماهیت انسان می‌باشیم و انسان به‌عنوان یک نوع که مشتمل بر جنس و فصل است جامع ما جمعیت است. جامعیت دیگر ما جامعیت عرضی است. چیزهایی به‌عنوان عرض عام و عرض خاص مطرح است و ما در جامع عرضی با هم مشترک هستیم. جامعیت دیگر ما جامعیت اعتباری و انتزاعی و به تعبیر دیگر، جامع عنوانی است. جامع عنوانی عبارت از «اجتماع ما در این مجلس» است. «اجتماع ما در این مجلس» جامعی است که همه ما را زیر پوشش خود گرفته است. حال به مرحوم نائینی می‌گوییم: ظاهر این است که شما جامع ذاتی را اراده کرده‌اید. در جامع ذاتی، حد اقل چیزی که لازم است، اشتراک در جنس است. اگر اشتراک در جنس و فصل باشد، جامع ذاتی کامل است. جنس، اولین چیزی است که در ارتباط با ماهیت و ذات مطرح است و اگر دو چیز، حتی در جنس هم اشتراک نداشتند، معلوم می‌شود که جامع ذاتی بین آن دو تحقق ندارد. حال ببینیم آیا در ما نحن فیه می‌توان اشتراک در جنس- که حد اقل چیزی است که در جامع ذاتی لازم است- را تصور کرد؟ روشن است که نمی‌توان یک معنای جنسی تصور کرد که بعضی از انواع آن، معنای حدثی و اشتقاقی و بعضی دیگر از انواع آن، معنای جامد و غیر اشتقاقی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱

باشند. زیرا ما سؤال می‌کنیم آیا خود این جامع جنسی که شما آن را به‌عنوان قدر جامع مطرح می‌کنید، معنایی حدثی و اشتقاقی است یا معنایی غیر حدثی و غیر اشتقاقی؟ اگر خود جامع جنسی معنایی حدثی و اشتقاقی باشد، پس چطور معانی غیر حدثیه به‌عنوان نوع برای این جنس هستند؟ و اگر این جامع جنسی معنایی غیر حدثی و غیر اشتقاقی باشد، چگونه می‌شود معانی حدثیه به‌عنوان نوع برای این جنس باشند؟ و ما نمی‌توانیم جامع جنسی را به‌گونه‌ای فرض کنیم که نه حدثی باشد و نه غیر حدثی. جامع جنسی باید انواعش در این جنس شرکت داشته باشند. بله شما اگر عرض عام را مطرح کنید، می‌توانید انواع متضاد را تحت آن قرار دهید. مفهوم شیء به‌عنوان عرض عام است و هم بر واجب‌الوجود هم بر ممکن الوجود و هم بر ممتنع الوجود صدق می‌کند. ولی شما در اینجا می‌خواهید جامع ذاتی و جنسی درست کنید و در جامع جنسی نمی‌توان دو نوعِ متضاد داشت که یک نوع آن عبارت از معنای حدثی و اشتقاقی و نوعِ دیگر آن عبارت از معنای غیر حدثی و غیر اشتقاقی باشد، زیرا اگر خودش اشتقاقی است، غیر اشتقاقی نمی‌تواند نوع آن باشد و اگر خودش غیر اشتقاقی است، اشتقاقی نمی‌تواند نوع آن باشد. اشکال دوم: آیا در مشترک معنوی می‌توان تصور کرد که لفظی برای قدر جامعی وضع شده باشد و دارای جمع‌های مختلفی باشد و هر جمعی بر معنای خاصی دلالت کند؟ در مورد مشترک لفظی، تصویر این معنا آسان است، زیرا هریک از معانی دارای وضع مستقلّی است و مانعی ندارد که «عین» به‌معنای چشم با «أعین» و «عین» به‌معنای چشمه با «عیون» و «عین» به‌معنای شخصیت با «أعیان» جمع بسته شود. این‌ها هم در وضع و هم در موضوع له دارای استقلالند و ارتباطی بین آنها وجود ندارد. ولی تصویر این مطلب در مشترک معنوی ممکن نیست زیرا اگر شما بخواهید لفظ مشترک معنوی را در همان معنای مشترک استعمال کنید- که تنها در این صورت جنبه حقیقت دارد-

چگونه می‌شود جمع‌های مختلفی داشته باشد و هر جمعی دارای معنای

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲

خاصی باشد؟ و اگر بخواهید لفظ مشترک را در انواع این جنس مشترک استعمال کنید، مثلًا «أمر» را در «نوع طلب» استعمال کنید، چنین استعمالی، مجازی خواهد بود، زیرا «أمر» برای «نوع طلب» وضع نشده است، بلکه برای معنای جنسی عام وضع شده است و اگر از محدوده این معنا کنار رود، استعمال در غیر ما وضع له و مجاز خواهد بود اگرچه در نوع آن معنای جنسی استعمال شده باشد. به‌عبارت دیگر: در مشترک معنوی، جمع باید به‌لحاظ معنای جامع باشد و جمع به‌لحاظ معنای جامع نمی‌تواند متعدّد باشد به‌نحوی‌که هرکدام معنای خاصی داشته باشند. اگر «أمر» را به «أوامر» جمع بستید معنای اشتقاقی و اگر به «امور» جمع بستید، معنای غیر اشتقاقی می‌شود. سؤال این است: آیا «أمر» ی را که به «أوامر» جمع بستید، أمری است که در معنای حقیقی جنسی خودش استعمال شده یا در خصوص نوع طلب استعمال شده است؟ اگر در خصوص نوع طلب استعمال شده، این استعمال، مجازی است، آیا شما می‌توانید ملتزم شوید استعمال «أوامر» یک استعمال مجازی است؟ و همین‌طور در باب امور می‌گوییم: آیا «أمر» ی که به «امور» جمع بسته می‌شود، أمری است که به‌معنای جنسی است یا خصوص نوع غیر اشتقاقی آن می‌باشد؟ حتماً باید بگوییم: «خصوص نوع غیر اشتقاقی آن می‌باشد». استعمال امری که برای قدر جامع وضع شده، در خصوص نوع غیر اشتقاقی آن، استعمالی مجازی است. ولی آیا کسی می‌تواند ملتزم شود که وقتی ما به امور- به‌عنوان جمع معنای غیر اشتقاقی- تعبیر می‌کنیم، این تعبیر غیر حقیقی است، چون ما مفردش را در خصوص نوع غیر اشتقاقی استعمال کردیم و استعمال مشترک معنوی در خصوص مصادیق و انواع، یک استعمال مجازی است؟ پس درحقیقت، اگر امر دارای معنایی به نحو اشتراک معنوی بود، نباید دارای دو جمعی باشد که از حیث لفظ و معنا با یکدیگر اختلاف دارند. وجود این دو جمع، ما را

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳

هدایت می‌کند به اینکه مسئله به‌صورت اشتراک معنوی نیست، زیرا لازمه اشتراک معنوی این است که یا ملتزم به مجاز شوید هم در امور و هم در اوامر، و یا ملتزم شوید به اینکه امر در جنس استعمال نشده است. پس وجود دو جمع با اختلاف در معنا و عدم مجازیت این دو استعمال، بهترین دلیل بر بطلان اشتراک معنوی است و این از خصوصیات مشترک لفظی است که معانیش دارای جمع‌های مختلفی هستند و هرکدام بر معنای خاصی دلالت می‌کنند. اشکالات ادعای دوم مرحوم نائینی برفرض که از اشکالات ادّعای اوّل صرف‌نظر کرده و اصل اشتراک معنوی را بپذیریم ولی ادّعای دوم مرحوم نائینی که قدر جامع را «واقعه‌ای که دارای اهمیت فی‌الجمله است» دانست مورد قبول ما نیست زیرا: اوّلًا: عنوان «الواقعهٔ» در عبارت مرحوم نائینی، مانند «شیء» عمومیت ندارد. «شیء» دارای معنای عامی است. جمله «این مدرسه شیء است» صحیح است ولی جمله «این مدرسه واقعه است» درست نیست. از عین خارجی نمی‌توان به واقعه تعبیر کرد. بله می‌توان گفت: «ساختن این مدرسه، واقعه است». درحالی‌که اطلاق «شیء» بر عین خارجی مشکلی ندارد. ما اگر پای «واقعه» را به میان آوریم باید مقابل مرحوم آخوند بایستیم، چون مقتضای کلام مرحوم آخوند این است که: «کلّ ما یطلق علیه الشیء، یطلق علیه الأمر».[۱۸] البته ایستادن در مقابل مرحوم آخوند مانعی ندارد زیرا ما این حرف را از ایشان

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴

نپذیرفتیم. ما گفتیم «هذا الکتاب شیء عجیب» درست است ولی «هذا الکتاب أمر عجیب» درست نیست و عرف آن را نمی‌پسندد. به‌هرحال این اشکال اگرچه مستلزم تخطئه کردن حرف مرحوم آخوند است ولی ما خیلی برآن پافشاری نمی‌کنیم. ثانیاً: مرحوم نائینی فرموده است: «عنوان «اهمیت» فی‌الجمله در مفهوم امر دخالت دارد». لازمه این حرف این است که اگر ما خواستیم امر را به دو قسم مهم و غیر مهم تقسیم کنیم، چنین تقسیمی باطل باشد. درحالی‌که این تقسیم، یک تقسیم عرفی صحیح است و حتی اگر امر

در معنای حقیقی هم استعمال شده باشد، تقسیم درستی است. اگر «اهمیت» در ماهیت امر مطرح باشد چگونه می‌توان امر را به دو قسم مهم و غیر مهم تقسیم کرد؟ بلکه لازمه دخالت «اهمیت» در معنای امر این است که اگر شما گفتید: «امروز امر غیر مهمی اتفاق افتاد» مرتکب تناقض شده باشید، چون از طرفی در متن معنای «أمر» عنوان اهمیت خوابیده است و از طرفی شما امر را به غیر مهم توصیف می‌کنید یا اینکه لااقل باید مسأله نسبیت را در اینجا مطرح کنید. درحالی‌که ما می‌بینیم این توصیف صحیح است و مسأله نسبیّت هم در اینجا مطرح نیست.

تحقیق مرحوم آخوند و رجوع ایشان از کلام سابق

بعد از راهی که ما پیمودیم دچار مشکلی هستیم زیرا ما هم اشتراک لفظی و هم اشتراک معنوی را مورد مناقشه قرار دادیم. پس چه باید کرد؟ مرحوم آخوند ابتدا می‌فرماید: «لا یبعد دعوی کونه حقیقهٔ فی الطلب فی الجملهٔ و الشیء»[۱۹] یعنی بعید نیست که امر به‌صورت اشتراک لفظی بین دو معنا باشد: یکی طلب فی‌الجمله و دیگری شیء. سپس معنای اصطلاحی امر را مطرح کرده و دوباره به مطلب اصلی برمی‌گردد و می‌فرماید: معنای اصطلاحی یک معنای حادثی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵

است و نمی‌تواند در ارتباط با آیات و روایات نقشی داشته باشد، آنچه در ارتباط با آیات و روایات منشأ اثر است همان معنای لغوی و عرفی امر است، زیرا الفاظ کتاب و سنت بر معنای لغوی و عرفی حمل می‌شود نه بر معنای اصطلاحی. سپس مطالبی را بیان می‌کند که درحقیقت، عدول از مطلب اوّل ایشان است.

می‌فرماید: ما می‌بینیم لفظ امر در دو معنا یا بیشتر استعمال شده ولی کیفیت استعمال را نمی‌دانیم که آیا به نحو مشترک معنوی است یا به نحو مشترک لفظی و یا به نحو حقیقت و مجاز؟ دلیلی بر هیچ‌کدام از این‌ها نداریم. بله، اصولیون در مسأله دوران بین این امور وجوهی را برای ترجیح ذکر کرده‌اند. مثلًا در دوران امر بین اشتراک لفظی و اشتراک معنوی، وجهی را برای ترجیح اشتراک معنوی ذکر کرده‌اند. و در دوران بین اشتراک و حقیقت و مجاز، وجهی را برای ترجیح اشتراک مطرح کرده‌اند، ولی ما دلیلی بر اعتبار این وجوه نداریم. اگرچه در کتاب‌های مفصّل اصولی- مثل قوانین و فصول- این بحث را به‌صورت طولانی مطرح کرده‌اند. وقتی در دوران بین این امور، راهی برای ترجیح یکی بر دیگری وجود نداشت، ایشان می‌فرماید: ما یک اصلی به نام «أصالهٔ الظهور» داریم که این اصل، یک اصل معتبر عقلایی است. أصالهٔ الظهور به این معناست که اگر لفظی ظهور در معنایی داشت، این ظهور از نظر عقلاء معتبر است.

خیال نشود أصالهٔ الظهور همان أصالهٔ الحقیقهٔ است. أصالهٔ الظهور، هم در استعمالات حقیقی و هم در استعمالات مجازی مطرح است. جمله «رأیت أسداً»، ظهور در حیوان مفترس دارد و أصالهٔ الظهور در اینجا حجّت است. و جمله «رأیت أسداً یرمی» ظهور در رجل شجاع دارد. این ظهور هم پشتوانه‌اش أصالهٔ الظهور است. همان أصالهٔ الظهور که در «رأیت أسداً» کلام را نسبت به معنای حقیقی‌اش حجت قرار می‌داد، در «رأیت أسداً یرمی» نیز کلام را نسبت به معنای مجازی‌اش حجت قرار می‌دهد. با توجه به این نکته، مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر لفظ امر با مادّه و هیئتش در کتاب یا سنت وارد شد و ما نتوانستیم اشتراک لفظی یا معنوی یا حقیقت و مجاز را اثبات کنیم، بعید نیست بگوییم: «چنین امری ظهور در طلب دارد». ولی آیا منشأ این ظهور چیست؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶

می‌فرماید: در باب أصالهٔ الظهور، ما کاری به منشأ ظهور نداریم. وقتی اصل ظهور احراز شد، اصالهٔ الظهور در اینجا حاکم است و به آن حجیّت می‌دهد. ولی اینکه آیا این ظهور از کجا پیدا شده است کاری به آن نداریم. ایشان می‌فرماید: در ما نحن فیه، ما ظهور را

احراز کرده‌ایم. ما معتقدیم اگر لفظ امر به‌طور مطلق در کتاب و سنت وارد شود و قرینه‌ای بر تعیین معنایی وجود نداشته باشد، چنین لفظی ظهور در طلب دارد. حال ممکن است منشأ ظهور این باشد که امر، برای خصوص طلب وضع شده و هنگام اطلاق و عدم قرینه، معنای طلب از آن انسباق می گیرد. و ممکن است کسی بگوید: امر برای خصوص طلب وضع نشده بلکه مشترک لفظی است ولی هنگام اطلاق و عدم قرینه، انصراف به طلب دارد، مثل مطلقاتی که انصراف به بعضی از مقیّدها پیدا می کنند. بالاخره ظهور برای ما احراز شده هرچند منشأ آن را نمی‌دانیم و لازم هم نیست منشأ آن را بدانیم. در اصالهٔ الظهور، همین‌که صغرای ظهور احراز شد حجیت ظهور به دنبال آن می آید.[۲۰] ملاحظه می‌شود که این بیان مرحوم آخوند، رجوع از مطلب سابق ایشان- که ظاهرش اشتراک لفظی بود- می‌باشد.

کلام حضرت امام خمینی رحمه الله

حضرت امام خمینی رحمه الله پس از رد اشتراک لفظی و اشتراک معنوی می‌فرماید: تحقیق این است که اگر متکلّم گفت: «أمر زیدٌ بکراً»، آنچه از این تعبیر به ذهن تبادر می کند این است که امر برای یک معنای جامع اسمی بین هیئاتی که بر امر دلالت می کند وضع شده است و برای مفهوم طلب یا مفهوم بعث یا مفهوم اراده مظهره و امثال این‌ها وضع نشده است. معنای اصطلاحی امر نیز همین است.[۲۱]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷

ما توضیح کلام امام خمینی رحمه الله را ضمن بحث از معنای اصطلاحی امر بیان خواهیم کرد ولی در اینجا می‌خواهیم ببینیم آیا نظر ایشان در ارتباط با معنای لغوی امر چیست؟ به نظر ما چیزی از عبارت ایشان در این زمینه استفاده نمی‌شود، زیرا اگر شما متبادر از امر در «أمر زیدٌ بکراً» را مورد بحث قرار دادید، یک شعبه از امر- یعنی امر اشتقاقی- را مورد بحث قرار داده و می گویید: «امرِ به معنای طلب، به‌معنای طلب نیست بلکه به معنای دیگری است که حدثی می‌باشد»، ما می گوییم: بحث ما در این است که امر غیر اشتقاقی به چه معناست و کیفیت ارتباط لفظ امر با معنای اشتقاقی و غیر اشتقاقی چگونه است؟ آیا به نحو اشتراک لفظی است؟ چنین چیزی از کلام امام خمینی رحمه الله استفاده نمی‌شود. آیا به نحو اشتراک معنوی است؟ این نیز از کلام ایشان استفاده نمی‌شود. خصوصاً بعد از اینکه ایشان هم اشتراک لفظی و هم اشتراک معنوی را مردود دانست. آیا مقصود ایشان این است که امر، دارای معنای غیر اشتقاقی نیست؟ پس «رأیت الیوم أمراً عجیباً» چیست؟ (وَ ما أمرُ فِرعَون بِرشید)[۲۲] و امثال این‌ها چیست؟ آیا استعمال در همه این‌ها مجازی است؟ چنین چیزی مشکل است، زیرا بین معنای حدثی و غیر حدثی، همان‌طور که جامع ذاتی تصور نمی‌شود، ارتباط هم کمتر تصور می‌شود. خصوصاً که در کلام ایشان اشاره به چنین مطلبی نشده است بلکه ایشان پس از مردود دانستن اشتراک لفظی و اشتراک معنوی، مستقیماً به سراغ متبادر از امر در «أمر زیدٌ بکراً» رفته است. درحالی‌که بحث ما در این نیست که متبادر از امر در جمله «أمر زیدٌ بکراً» چیست؟ بلکه بحث ما در این است که امر چند معنا دارد؟ آیا واقعاً حقیقت در خصوص معنای حدثی است و معانی غیر حدثی به‌صورت مجاز است؟ اگر چنین باشد، نیاز به تصریح دارد و نفی اشتراک لفظی و معنوی و رفتن به سراغ معنای متبادر از امر در «أمر زیدٌ بکراً» نمی‌تواند

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸

مسئله را حل کند. لذا به‌نظر ما از کلام حضرت امام خمینی رحمه الله چیزی در این زمینه استفاده نمی‌شود.

تحقیق در ارتباط با معنای لغوی امر

به‌نظر می‌رسد اشکال اشتراک لفظی کمتر از اشکال اشتراک معنوی باشد، خصوصاً که اشتراک لفظی، بنا بر مبنای خاصی دارای اشکال بود و بر مبنای مشهور، اشکالی به آن وارد نبود. لذا بعید نیست که بهترین راه همان اشتراک لفظی باشد و بگوییم: امر به‌صورت مشترک لفظی بین دو معناست: طلب فی الجملهٔ و شیء. البته در ارتباط با معنای «شیء»، آن اطلاقی که مرحوم آخوند ذکر کردند مورد قبول ما واقع نشد زیرا کلمه امر دارای عمومیتی مانند شیء نیست ولی کثیری از اشیاء هستند که لفظ امر بر آنها اطلاق می‌شود- مثل شأن، حادثه، غرض، فعل و فعل عجیب و ...- و این‌ها درحقیقت، مصداق شیء هم هستند. امّا بعضی از اشیاء هستند که کلمه امر بر آنها اطلاق نمی‌شود، مثلًا ما می‌توانیم بگوییم: «این ساختمان، شیء است» ولی نمی‌توانیم بگوییم: «این ساختمان، امر است». بنابراین اشکال اشتراک لفظی کمتر از اشکال اشتراک معنوی است زیرا: اوّلًا: اشکال اشتراک لفظی، بنا بر مبنای خاصی بود و طبق مبنای مشهور، اشکال وارد نمی‌شد. مشهور می گفتند: «مصدر، اصل کلام است» ولی ما گفتیم: آنچه اصالت دارد «أ، م، ر» است. ثانیاً: بنا بر اشتراک معنوی، بعضی از اشکالات غیر قابل حلّ مطرح می‌شود درحالی‌که بنا بر اشتراک لفظی چنین اشکالی پیش نمی‌آید، مثلًا یکی از اشکالات غیر قابل حل در مورد اشتراک معنوی مسأله تعدد جمع بود، درحالی‌که تعدّد جمع، بنا بر اشتراک لفظی، هیچ مانعی ندارد. البته نمی‌خواهیم بگوییم: «در اشتراک لفظی، تعدد جمع، ضرورت دارد» بلکه می‌خواهیم بگوییم: «مانعی ندارد» لذا ممکن است در اشتراک لفظی، معانی متعددی دارای یک جمع باشند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۹

مقام دوم: معنای اصطلاحی لفظ امر

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: امر، علاوه بر معنای لغوی، دارای معنای اصطلاحی نیز می‌باشد، که قاعدتاً مقصود ایشان از اصطلاح، همان اصطلاح نزد فقهاء و اصولیین است. ایشان می‌فرماید: دلیل ما بر اینکه امر دارای معنای اصطلاحی است، این است که ادّعای اجماع شده بر اینکه امر، حقیقت در قول مخصوص و مجاز در معانی دیگر است. مقصود از قول مخصوص، همان هیئت افْعَلْ و مشابه هیئت افْعَلْ می‌باشد.[۲۳] بنابراین معقد اجماع، هم جنبه اثبات- یعنی حقیقت در قول مخصوص- و هم جنبه نفی- یعنی نفی حقیقت در معانی دیگر- را داراست. مرحوم آخوند می‌فرماید: وجود چنین اصطلاحی، مانعی ندارد ولی اشکالی که در ارتباط با این اصطلاح مطرح است این است که معنای اصطلاحی هیئت افْعَلْ و مشابه آن، معنایی حدثی نیست. هیئت افْعَلْ، از مقوله لفظ است. خود اضْرِبْ، یکی از مشتقات است ولی هیئت اضْرِبْ دارای جنبه اشتقاقی نیست. ما مشتقات را به‌لحاظ موادشان مشتق می‌دانیم و می گوییم: «ض، ر، ب» چیزی است که در تمام مشتقات جریان دارد»، ولی هیئت مشتقات، مشتق نیست، هیئت ضَرَبَ، از مقوله لفظ و از خصوصیات لفظ است و معنای حدثی و اشتقاقی ندارد.[۲۴] درحالی‌که اشتقاقاتی که از امر در کلمات فقهاء و اصولیین مشاهده می‌شود- مثل أمَرَ، یأمُرُ، آمر و مأمور- ظاهراً در ارتباط با همان معنای اصطلاحی است که غیر قابل اشتقاق می‌باشد. پس چگونه این مشکل را حل کنیم؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: ممکن است مسئله را به این صورت حل کنیم که بگوییم: معنای اصطلاحی امر، عبارت از «هیئت افْعَلْ» نیست، بلکه عبارت از «طلب به سبب هیئت افْعَلْ» است، یعنی اصل معنا را «طلب» قرار دهیم، همان طلبی که معنای لغوی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰

است. ولی فرق بین معنای لغوی و اصطلاحی در عموم و خصوص است. معنای لغوی امر عبارت از طلب است خواه این طلب، به سبب قول مخصوص باشد یا به غیر آن، ولی معنای اصطلاحی امر، طلب به سبب قول مخصوص است. در این صورت، همان گونه که طلب لغوی، یک معنای حدثی و قابل اشتقاق بود، طلب به قول مخصوص هم یک معنای اشتقاقی است که ماضی، مضارع، امر، نهی، اسم فاعل و اسم مفعول دارد. ممکن است کسی از مرحوم آخوند سؤال کند: اگر مراد فقهاء «طلب به قول مخصوص» بود چرا «طلب» را حذف کرده و فقط «قول مخصوص» را ذکر کردند؟ مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید: چون قول مخصوص، حکایت از طلب و دلالت برآن می کند، لذا در مقام تعبیر، مدلول را کنار گذاشته و دالّ- که عبارت از قول مخصوص است- را ذکر کرده‌اند.[۲۵] بررسی کلام مرحوم آخوند به‌نظر ما این استدلال مرحوم آخوند، از نظر مبنای استدلال، صحیح نیست، زیرا ایشان برای اثبات مدّعای خود به اجماع منقول استناد کرد درحالی‌که ایشان حجیتی برای اجماع منقول قائل نیست. و اگر ایشان بخواهد بگوید: «در خارج این‌چنین است» می گوییم: اتفاقاً وقتی انسان به خارج مراجعه می کند و جوهای گوناگون را می‌بیند اختلافی در معنای امر مشاهده نمی‌کند. امر در مدرسه فیضیه و بین فقهاء همان معنایی را دارد که در عرف دارد. اگر یک مرجع تقلید به کسی امر کرد و ما گفتیم: «أمر فلان بکذا» همان معنایی که در مدرسه فیضیه و بین فقهاء از این جمله فهمیده می‌شود در بازار هم همان معنا فهمیده می‌شود. درحالی‌که اگر امر نزد فقهاء و اصولیین دارای معنایی اصطلاحی بود باید معنای آن در مدرسه فیضیه با معنای آن در بازار تفاوت داشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱

کلام حضرت امام خمینی رحمه الله

ایشان- همانند مرحوم آخوند- معنای اصطلاحی را قبول دارد ولی می‌فرماید:

«ظاهراً معنای اصطلاحی امر همان معنای لغوی آن است». در حالی که مرحوم آخوند عقیده داشت معنای اصطلاحی امر، غیر از معنای لغوی آن است. باید توجه داشت که کلام مرحوم امام خمینی در ارتباط با معنای اصطلاحی، همان کلام مرحوم آخوند است زیرا معنایی که مرحوم آخوند به‌عنوان معنای اصطلاحی امر مطرح کرد، حضرت امام خمینی رحمه الله همان معنا را به‌عنوان معنای لغوی امر نیز دانسته است. ولی تعبیرات این دو بزرگوار مختلف است. مرحوم آخوند از معنای اصطلاحی به «قول مخصوص» تعبیر کرد و مقصود ایشان از «قول مخصوص»، عبارت از «هیئت افْعَلْ و مشابه آن» بود ولی امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: هیئات مختلفی که در مقام اراده معنای حقیقی خودش به‌کارمی‌رود[۲۶] و مشابهات هیئت افعل- در ثلاثی و رباعی، مجرّد و مزید فیه- دارای معنایی حرفی می‌باشند. و ما در مورد معانی حرفیه گفتیم: معانی حرفیه بر دو قسمند: اخطاری- مثل مِنْ و إلی- و ایجادی- مثل حرف ندا و حرف قسم-. حروف ندا و قسم از چیزی خبر نمی‌دهند، چیزی را به ذهن خطور نمی‌دهند بلکه برای ایجاد ندا و قسم وضع شده‌اند. هیئت افْعَلْ هم- با توجه به اینکه انشاء طلب و ایجاد طلب است- دارای معنای حرفی ایجادی است ولی ما این معانی حرفیه ایجادیه را زیر پوشش معنایی اسمی قرار می‌دهیم. و آن پوششی که می‌تواند به‌عنوان یک معنای اسمی همه این معانی ایجادیه و هیئات را شامل شود، خود هیئت افعل و مشابه آن می‌باشد. شما همان‌طور که از شنیدن غلام زید، یک معنای اسمی اضافی را درک می کنید، از شنیدن عنوان «هیئت افعل» هم همین معنا را درک می کنید. به‌عبارت روشن‌تر: مفهوم کلمه «هیئت» یک

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲

معنای حرفی نیست بلکه نفس هیئت ضَرَبَ و اضْرِبْ و امثال این‌ها معنای حرفی دارد و مفهوم کلمه «هیئت» مثل مفهوم کلمه «ابتداء» در «مِن» است. «ابتداء» یک مفهوم اسمی است اگرچه اضافه هم بشود، مثل: «ابتداء مطالعتی ساعهٔ کذا»، ولی ابتداهای خارجی دارای معنای حرفی می‌باشند. بنابراین نفس عنوان «هیئت افْعَلْ و مشابه آن» یک معنای اسمی جامع است ولی مصادیق آنکه عبارت از اضْرِبْ و امثال آن می‌باشد، هیئت‌هایشان هیئت‌های حرفی و ایجادی است. لذا حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید:

معنای امر، یک مفهوم کلی اسمی است که شامل تمام هیئاتِ مثل افْعَلْ می‌شود به‌شرط اینکه این‌ها در معنای موضوع له خود استعمال شوند ولی این معانی آنها داخل در معنای امر نیست. معنای امر عبارت از «هیئت افْعَلْ و مشابه آن» می‌باشد. در نتیجه آن چیزی را که امام خمینی رحمه الله به‌عنوان معنای لغوی و اصطلاحی امر بیان می‌کند همان چیزی است که مرحوم آخوند به‌عنوان معنای اصطلاحی امر مطرح کرد. ولی تعبیرات مختلف بود. اشکال: همان اشکالی که مرحوم آخوند بر معنای اصطلاحی وارد کرد در اینجا نیز بر کلام امام خمینی رحمه الله وارد است. مرحوم آخوند می‌فرمود: «القول المخصوص» یک معنای حدثی و اشتقاقی نیست درحالی که استعمالات اشتقاقیه که در اصطلاح هست، ناظر به همین معنای مصطلح است. این اشکال- به نحو شدیدتر- بر امام خمینی رحمه الله نیز وارد است، زیرا ایشان می‌فرماید: «امر در لغت و اصطلاح به‌معنای «هیئت افعل» و «القول المخصوص» است». در این صورت، اشتقاقاتی که در لغت و در اصطلاح مطرح است چگونه باید توجیه شود؟ اگر بنا بر حرف مرحوم آخوند، اشکال فقط در ارتباط با اصطلاح بود، بنا بر حرف امام خمینی رحمه الله، اشکال هم در ارتباط با لغت مطرح است و هم در ارتباط با اصطلاح. پاسخ اشکال: حضرت امام خمینی رحمه الله در جواب از اشکال فوق می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳

درست است که معنای امر، عبارت از «هیئت افْعَلْ» است و «هیئت افْعَلْ»- با این عنوان- یک معنای حدثی و اشتقاقی نیست ولی همین «هیئت افْعَلْ» را وقتی با ملاحظه انتسابش به گوینده و صدورش از مولا درنظر بگیریم، حالتی حدثی و اشتقاقی پیدا می‌کند. مثلًا لفظ «زید»، دارای معنای حدثی و اشتقاقی نیست ولی همین لفظ با ملاحظه انتسابش به لافظ و گوینده، یک معنای حدثی پیدا می‌کند. لفظ «کلام» نیز همین‌طور است. مفهوم لفظ «کلام»، یک معنای حدثی نیست ولی شما از همین مفهوم، عناوین «تکلّم» و «متکلّم» درست می‌کنید. این به لحاظ این است که «کلام» وقتی اضافه به متکلّم پیدا کرد، معنای حدثی و اشتقاقی پیدا می‌کند. وقتی انتساب به متکلّم را ملاحظه کردیم سؤال می‌کنیم: «آیا این کلام، در زمان ماضی از متکلّم صادر شده است یا در زمان مستقبل صادر می‌شود؟» و می‌آییم اسم فاعل و سایر مشتقات را برای آن درست می‌کنیم. در نتیجه گویا امام خمینی رحمه الله نمی‌خواهد هیچ‌یک از معانی لغوی مذکور برای امر- حتی طلب- را بپذیرد بلکه معتقد است: معنای لغوی و اصطلاحی امر، همان «القول المخصوص» است و معنای «القول المخصوص» یک معنای اسمی جامع بین هیئات امری است و همین معنای جامع اسمی، به‌لحاظ انتسابش به متکلّم، معنایی حدثی و قابل اشتقاق می‌باشد.[۲۷]

کلام مرحوم محقق اصفهانی

مرحوم محقّق اصفهانی، بحث را همانند مرحوم آخوند دنبال کرده ولی در پاسخ اشکال فوق مسیر دیگری را پیموده است. مرحوم آخوند، «القول المخصوص» را به «الطلب بالقول المخصوص» برگرداند ولی مرحوم اصفهانی می‌گوید: ما پای طلب را به‌میان نمی‌آوریم. طلب، در ارتباط با معنای لغوی امر بود و در معنای اصطلاحی امر،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴

نقشی ندارد بلکه ما بر همین عنوان «القول المخصوص» تکیه کرده و اشکال را جواب می‌دهیم و روی همین عنوان، معنای اشتقاقی درست می کنیم. محقق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: ما به این مستشکل که می گوید: «هیئت افْعَلْ دارای معنای اشتقاقی نیست» می گوییم: منظور شما از این حرف چیست؟ دو احتمال وجود دارد که هر دو احتمال دارای جواب است، در نتیجه، اساسی برای اشکال باقی نمی‌ماند: احتمال اوّل: کسی که می گوید: «هیئت افْعَلْ یا القول المخصوص دارای معنای اشتقاقی نیست» هدفش این باشد که «القول المخصوص» معنایی ندارد که بخواهد حدثی باشد. به‌عبارت دیگر: اشتقاقی و غیر اشتقاقی بودن، از شئون معناست، و اگر جایی معنایی وجود نداشته باشد و سالبه به انتفاء موضوع باشد، چگونه می‌توانیم اشتقاقی بودن و غیر اشتقاقی بودن را مطرح کنیم. و در اینجا امر برای قول مخصوص وضع شده، برای هیئت افعل و مشابه آن وضع شده و معنای امر، در حقیقت، از مقوله لفظ است و اگر از مقوله لفظ شد، معنایی برای آن نخواهد بود، در نتیجه اشتقاقی بودن در مورد آن تصوّر نمی‌شود. محقق اصفهانی رحمه الله می گوید: اگر مستشکل بخواهد چنین چیزی بگوید، جوابش روشن است، زیرا کلمه امر- به حسب معنای اصطلاحی- اگرچه عبارت از قول مخصوص است ولی در ارتباط با داشتن و نداشتن معنا، مقامش پائین‌تر از خود کلمه لفظ و قول و کلام نیست. و ما وقتی این گونه کلمات را ملاحظه کنیم می‌بینیم برای آنها معنا وجود دارد، خود کلمه لفظ، هم دارای لفظ و هم دارای معناست. شما وقتی به کتاب لغت مراجعه کنید می‌بینید برای کلمه «لفظ» هم معنا ذکر کرده‌اند. و ما در توضیح کلام محقق اصفهانی رحمه الله می گوییم: شما وقتی قضیّه «زیدٌ لفظٌ» را تشکیل می‌دادید، چه چیزی را بر «زید» حمل

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵

می کردید؟ آیا لفظِ «لفظٌ» را بر «زید» حمل می کردید یا معنای «لفظٌ» را؟ بدون تردید، همان‌طور که در قضیّه «زیدٌ قائمٌ»، معنای «قائم» را بر «زید» حمل می کردیم در قضیّه «زیدٌ لفظٌ» نیز معنای «لفظٌ» را بر «زید» حمل می کنیم. نه اینکه «لفظٌ» هیچ معنایی نداشته باشد، لذا اگر کلمه «لفظٌ» را برداریم و به‌جایش لفظ مهمل- مثل دیز- قرار دهیم قضیّه حملیه، کاذب می‌شود. درحالی که قضیّه حملیه «زیدٌ لفظٌ» قضیّه واقعی است ولی موضوع در این قضیّه، معنای زید نیست یعنی نمی‌خواهیم بگوییم: «این هیکل خارجی، لفظ است» بلکه موضوع در قضیه، واقعیت لفظ زید است. خلاصه کلام محقق اصفهانی رحمه الله این است که اگر ما امر را حقیقت در قول مخصوص بگیریم، نمی‌توانیم بگوییم: «چون قول مخصوص از مقوله لفظ است پس معنا ندارد، در نتیجه نمی‌تواند جنبه اشتقاقی پیدا کند چون اشتقاقی بودن از شئون معناست». زیرا بدون تردید در اینجا معنا تحقق دارد. احتمال دوم: کسی که می گوید: «هیئت افْعَلْ یا القول المخصوص، دارای معنای اشتقاقی نیست» هدفش این باشد که هیئت افعَلْ و القول المخصوص دارای معناست ولی معنای آن اشتقاقی نیست. محقّق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: اگر مستشکل، چنین چیزی بگوید، در جواب او می گوییم: ما در اینجا یک ریشه‌یابی می کنیم ببینیم آیا قول و لفظ و امثال این‌ها، از چه مقوله‌ای هستند؟ قول و لفظ، از مقوله کیف است و کیف دارای انواعی است: یکی از اقسام کیف، عبارت از کیف مسموع است یعنی کیفی که شنیده می‌شود و در ارتباط با سمع انسان است و مسموع بودن، در ماهیت و ذات آن دخالت دارد. و به‌عبارت دیگر: مسموع بودن، به‌عنوان فصل ممیّز آن شناخته می‌شود، همان‌طوری که ناطقیت- به حسب معروف- فصل ممیّز انسان است و ناهقیت، فصل ممیّز حمار

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶

است و هرکدام از این‌ها در تشکیل نوع نقش دارند، در باب کیف هم همین‌طور است.

مسموعیت نیز به‌عنوان فصل ممیّز و به‌منزله جزء منوّع است که در تشکیل نوع دخالت دارد. حال وقتی مسموعیت، در ماهیت نوع دخالت داشت سؤال می کنیم: آیا مسموعیت، یک معنای اشتقاقی است یا غیر اشتقاقی؟ تردیدی نیست که خود کلمه مسموع- به‌لحاظ اینکه اسم مفعول است- دارای معنای اشتقاقی است و از معنای جامد نمی‌توان اسم مفعول درست کرد. و این معنای اشتقاقی، دخالت در ذات دارد و کیف مسموع، نوع برای لفظ و قول و کلام و امثال این‌هاست. اگر مسئله به این صورت باشد

چطور می‌توانیم معنـای اشـتقاقی را از لفظ و قول بیرون ببریم؟ معنای اشـتقاقی، جزء ماهیت نوعیه قول و لفظ است، جزء ذات قول و لفظ است.[۲۸]

فرق میان کلام محقق اصفهانی رحمه الله با کلام امام خمینی رحمه الله

محقق اصـفهانی رحمه الله اشـتقاقی بودن را در ارتبـاط بـا ذات لفـظ و قول و کلام ثابت کرد، به‌لحاظ اینکه از مقوله کیف مسـموع بودند و مسـموع بودن در کیف مسـموع به‌عنوان فصل ممیّز و جزء ذات است. ولی امام خمینی رحمه الله می‌فرمود: اگر شـما لفظ را در ارتباط با لافظ بسـنجید، دارای معنای اشـتقاقی است. اگر صـحت انتساب کلام را به متکلّم ملاحظه کنید، معنای اشـتقاقی دارد و اگر ارتباط قول را به قائل ملاحظه کنیـد، معنای اشـتقاقی دارد. خلاصه اینکه از کلام امام خمینی رحمه الله اسـتفاده نمی‌شـد که این اشتقاقی بودن در متن ذات معنای قول و لفظ است بلکه به‌نظر ایشان، اشتقاقی بودن در ارتباط با کیفیت ملاحظه شماست.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۷

ولی در اصـل اینکه هر دو بزرگوار می‌خواهنـد معنـای اشـتقاقی را برای لفـظ و قول و کلاـم ثابت کننـد با هم فرقی ندارنـد. اشـکال آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» بر محقق اصفهانی رحمه الله آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: لفظ دارای دو حیثیت است: حیثیت صدور لفـظ از لافـظ و ارتبـاط آن بـا لافظ و حیثیت وجود لفظ در خارج و تحقق آن در خارج. ایشان می‌فرمایـد: آنچه مورد بحث ماست، همان حیثیت دوم است و باتوجّه به این حیثیت، لفظ دارای معنای اشـتقاقی نخواهد بود زیرا در این صورت، لفظ، یا در خارج وجود دارد یـا نـدارد، و دیگر اضـافه و انتساب به فاعل در آن مطرح نیست. و آنچه محقق اصـفهانی رحمه الله فرمود مربوط به حیثیت اوّل است.[۲۹] پاسخ اشـکال آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» به‌نظر ما اشـکال آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» بر محقق اصفهانی رحمه الله وارد نیست زیرا: اوّلًا: دلیلی نـداریم که محلّ بحث در ارتباط با حیثیت دوم باشد. ثانیاً: اگر چیزی جزء ذات و ماهیت یک شـیء باشد، نمی‌توان آن شـیء را از جزء ذاتش جـدا کرد. یـک وقت نمی‌خواهیم «انسان» را ملاحظه کنیم، بحثی نیست ولی اگر خواستیم آن را ملاحظه کنیم نمی‌توانیم نـاطقیت را کنار بزنیم. اگر انسان به‌عنوان اینکه نوع است- نه به‌عنوان فردی از افراد حیوان- ملاحظه شود، نمی‌توان حیثیت نـاطقیت را از آن سـلب کرد. و این‌طور که محقق اصـفهانی رحمه الله فرمود و مسـئله را در ارتباط با ذات و ماهیت قرار داد، دیگر بـا لحـاظ نمی‌توان فصـل را از نوع جـدا کرد. اگر مسـموعیت به‌عنوان فصل ممیّز، در ماهیت لفظ، نقش دارد، چگونه می‌توان مسموعیت را از آن جدا کرد؟ جدا کردن مسموعیت از لفظ، به این معناست که شما با

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸

لفظ کاری ندارید بلکه به یک معنای جنسـی بالاتر از آن نظر دارید. بنابراین آنچه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید با آنچه استاد بزرگوارشان (محقق اصـفهانی رحمه الله) می‌فرماید تطبیق نمی‌کند. بله، اگر ایشان این اشـکال را بر کلام امام خمینی رحمه الله وارد می‌کرد ممکن بود وجهی داشـته باشـد، چون ظاهر کلام امام خمینی رحمه الله ملاحظه خارج از ذات بود. ثالثاً: از اسـتعمالات قرآن کریـم، نکته‌ای اسـتفاده می‌شود که هم مؤیّد محقق اصفهانی رحمه الله و هم مؤیّد امام خمینی رحمه الله است. بیان مطلب: آیا قول و لفظ، نزدیک‌تر به اشـتقاق است یا بیاض و سواد؟ اگر از شـما سؤال شود: آیا بیاض، دارای معنای اشـتقاقی است؟ خواهید گفت: نه. ولی ما می‌بینیم بیاض و سواد، در قرآن کریم به‌عنوان دو معنای اشـتقاقی مطرحنـد. (یَومَ تَبیَضُّ وُجوهٌ وَ تَسوَدُّ وُجوهٌ)[۳۰] قرآن کریم انتسـاب بیـاض و سواد را به وجوه ملاحـظه کرده و از آن «تبیضّ» و «تسودّ» را اشـتقاق کرده است. رابعـاً: در معـانی اشـتقاقیه، به‌طور کلّی حیـثیت انتسـاب مطرح است و اگر حیـثیت انتسـاب را سـلب کنیم، دیگر اشـتقاقی نخواهـد بـود و هیـچ معنـایی- بـا قطع‌نظر از

انتساب- اشتقاقی نخواهد بود. اشتقاقی بودن همین «ضَرْب» در ارتباط با «من یصدر عنه» است و اگر اضافه‌اش به «من یصدر عنه» نادیده گرفته شود، دارای معنای اشتقاقی نخواهد بود. «ضَرْب»، یک واقعیت و یک حقیقت خارجیه است و اینکه شما آن را اشتقاقی می‌دانید به‌لحاظ انتساب آن به «من یصدر عنه الضرب» است. گفته نشود: «اگر انتساب را مراعات کنیم تمام معانی غیر حدثیه به معانی حدثیه تبدیل خواهد شد». خیر، شما هیچ‌گاه نمی‌توانید «زید»- بما هو زیدٌ- را به معنای حدثی و اشتقاقی تبدیل کنید. هرگونه اضافه‌ای هم در کار باشد نمی‌توان چنین کاری انجام داد. البته مضروبیّت، ضاربیت، جالسیت و قائمیت او معنای اشتقاقی است ولی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹

این اشتقاقات از «ضَرْب» و «جلوس» و «قیام» است و خود زید نمی‌تواند معنای اشتقاقی پیدا کند. پس اینکه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: «این حیثیت را باید کنار گذاشت»، لازمه‌اش این است که هیچ معنای اشتقاقی نداشته باشیم، زیرا حتی در مشتقات هم اگر حیثیت انتساب را کنار بگذاریم، اشتقاقی بودن از بین می‌رود.

جهت دوم آیا علوّ و استعلاء در معنای امر دخالت دارد؟

اشاره

قبل از ورود به بحث لازم است دو مقدّمه ذکر شود: مقدّمه اوّل: اگر امر به صورت مشترک لفظی یا مشترک معنوی بین دو معنای مشتق و جامد وضع شده باشد، بحث ما در اینجا راجع به‌معنای اشتقاقی امر است. حال اگر آن معنای اشتقاقی را عبارت از طلب بدانیم در اینجا می‌خواهیم ببینیم آیا تقییدی در دایره طلب پیش می‌آید یا نه؟ یعنی آیا امر، مطلق طلب است یا خصوصیت علوّ و استعلاء هم در آن دخالت دارد؟ و ما در بحث گذشته گفتیم: شاید قید «فی‌الجمله» در عبارت مرحوم آخوند ناظر به همین خصوصیات باشد، یعنی مرحوم آخوند بخواهد بفرماید: علاوه بر طلب، خصوصیات دیگری هم در معنای امر دخالت دارد. و اگر معنای اشتقاقی امر را مفهوم اسمی جامع بین هیئات افْعَلْ و مشابه آن بدانیم- آن‌گونه که امام خمینی رحمه الله فرمود و ما گفتیم: این، عبارت دیگری از همان قول مخصوص است که در کلام مرحوم آخوند بود- این بحث پیش می‌آید که آیا آن مفهوم اسمی جامع بین هیئات، مخصوص هیئاتی است که از عالی و مستعلی صادر شود یا مطلق هیئات افعل را شامل می‌شود خواه از عالی و مستعلی صادر شود یا از غیر عالی و مستعلی؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰

پس بنابراین مبنا هم این بحث جریان دارد. بله اگر امر را به معنای شی‌ء بگیریم دیگر جای بحث علوّ و استعلاء نیست. مقدّمه دوم: آیا علوّ و استعلاء به چه معنایی است؟ علوّ: عبارت از یک اعتبار عقلایی است که عقلاء در مواردی برای اشخاص، یک نفوذ کلمه و یک عظمت و یک لزوم اطاعت قائل هستند. عقلاء- بما هم عقلاء- پدر را در ارتباط با فرزند، مولا را در ارتباط با عبد، زمامدار یک کشور را- هرچند به ناحق باشد- در ارتباط با مردم دارای علوّ می‌بینند و برای آنان نفوذ کلمه و عظمت و لزوم اطاعت قائلند. وقتی عقلاء وارد محیط شرع می‌شوند، با توجه به مزایایی که شرع برای بعضی از افراد قائل است، عقلاء هم به تبعیت شرع، او را دارای علوّ می‌بینند. عقلاء وقتی ملاحظه می‌کنند که وظیفه شرعی عوام، رجوع به مقلّد و اخذ احکام از طریق اوست، به تبعیت از شرع، این علوّ را برای مقلَّد اعتبار می‌کنند. بنابراین مقصود از علوّ، اوّلًا: خصوص علوّ معنوی و مذهبی و علمی نیست بلکه علوّ از جهت قدرت هم دخالت دارد. علوّ ابوّت، مولویّت و امثال این‌ها از مصادیق علوّ می‌باشند. و ثانیاً: علوّ، تابع حق بودن یا ناحق بودن

نیست. اگر در کشوری کودتا شود و زمامدار قبلی را به زندان انداختند، او دیگر علوّ خود را از دست داده و ازنظر عقلاء، زمامداران جدید واجد علوّ شده‌اند. و به حق بودن یا ناحق بودن، در این مسأله عقلایی دخالت ندارد. استعلاء: به‌معنای تکیه بر علوّ است و این دارای دو مورد است: ۱- کسی ذاتاً دارای علوّ باشد و بر علوّ خود هم تکیه کند، که او را «عالی مستعلی» می‌نامیم، یعنی هم علوّ واقعی عقلایی دارد وهم با تکیه بر علوش دستوری داده است. ۲- کسی ذاتاً واجد علوّ عقلایی نباشد بلکه سافل باشد ولی در مقام طلب، طور دیگری به خودش نگاه کند و خودش را عالی بپندارد و به تعبیر امروزی: از موضع قدرت صحبت کند، درحالی‌که در واقع فاقد قدرت است این را «سافل مستعلی» می‌نامیم. حال که معنای علوّ و استعلاء روشن شد باید ببینیم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱

آیا علوّ و استعلاء در معنای امر دخالت دارند؟

بدون اشکال، متبادر از لفظ امر این است که علوّ در معنای امر دخالت دارد. شاهد این مسئله، وجدان است. اگر پدر چیزی را از فرزند خود خواست می‌گویند: «أمَرَ الوالِد وَلده بکَذا»، در ارتباط با مولا و عبد نیز گفته می‌شود: «أمَرَ المولی عَبدَه بکَذا». این مسئله چیزی است که مطابق با ذوق عرفی نیز می‌باشد. ولی اگر عبد چیزی را از مولا بخواهد- در جایی که مستعلی نباشد- گفته نمی‌شود: «أمَرَ العَبد مولاه بِکذا» و نیز اگر فرزند چیزی از پدر بخواهد- بدون اینکه مستعلی باشد- عرف نمی‌گوید: «أمَرَ الولدُ والدَه بِکذا» و اگر مقلِّدی چیزی از مرجع تقلید بخواهد نمی‌گوید: «أمَرَ المقلِّد مَرجعَه بِکذا». بنابراین، مسأله علوّ در معنای امر دخالت دارد. البته مرحوم بروجردی در این زمینه بیانی دارد که به‌زودی مطرح خواهیم کرد. مرحوم آخوند نیز این معنا را پذیرفته و می‌فرماید: «الظاهر اعتبار العلوّ فی معنی الأمر ... کما أنّ الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء». یعنی ظاهر این است که علوّ در معنای امر دخالت دارد ولی استعلاء دخالت ندارد. سپس می‌فرماید: عالی به هر کیفیتی طلب خود را بیان کند، امر صدق می‌کند و لو کان مستخفضاً بجناحه. پدر، گاهی می‌گوید: فرزندم برو این کار را انجام بده. این امر است ولی گاهی می‌گوید: خواهش می‌کنم این کار را انجام بده، تقاضا می‌کنم این کار را انجام بده. به‌نظر مرحوم آخوند، این هم امر است.[۳۱] ولی ظاهراً نزد عقلاء به این مورد امر صدق نمی‌کند.

نظریه مرحوم بروجردی

ایشان ابتدا به‌عنوان مقدّمه می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۲

ما وقتی به عرف مراجعه می‌کنیم می‌بینیم درنظر عرف، حقیقت امر با حقیقت تقاضا و التماس و دعا فرق دارد و عرف این دو را متغایر می‌بیند. امر، دارای معنا و مفهوم خاصی است و التماس و تقاضا، مفهوم دیگری است. این مقدّمه، مقدّمه خوبی است و ما هم از این مقدّمه استفاده کردیم و گفتیم:

جایی که پدر، چیزی را به‌صورت التماس یا تقاضا از فرزندش بخواهد، عرف نمی‌گوید:

«إنّه أمر وَلَدُه بکذا»، بلکه می‌گوید: «التمس من ولدِه کذا» و یا می‌گوید: «او از فرزندش فلان چیز را تقاضا کرد». سپس مرحوم بروجردی می‌فرماید: طلب‌هایی که از متکلّم صادر می‌شود بر دو قسم است: ۱- گاهی متکلّم می‌خواهد به نفس طلبی که از او صادر می‌شود، در مأمور، ایجاد تحریک کند. بدون اینکه قول یا فعلی در کنار هیئت افعل وجود داشته باشد. می‌خواهد با نفس «اضْرِبْ»، مأمور را تحریک کند به اینکه ضرب را در خارج ایجاد کند. ۲- گاهی متکلّم می‌بیند «هیئت افْعَلْ»، به تنهایی نمی‌تواند ایجاد تحرک در مأمور کند بلکه باید به دنبال آن چیزی چون التماس، گریه و دعا نیز باشد. فقیری که به غنی می‌گوید: «به من پول

بـده»، مجرّد این حرف در او ایجاد انبعاث نمی کند، بلکه باید در کنار آن، مطالبی را ضـمیمه کند، مثل اینکه بگوید: من فقیرم، خدا والـدین شـما را رحمت کنـد و .... مرحوم بروجردی می‌فرمایـد: ما به قسم اول از طلب، امر می گوییم ولی به قسم دوم، امر را اطلاق نمی کنیـم. در قسـم اوّل- که امر است- فرقی میـان عـالی و سافـل نیست و در قسم دوم هم- که امر نیست- فرقی بین عـالی و سـافل وجود نـدارد. گاهی پـدر چیزی از فرزنـد می‌خواهـد ولی در کنار هیئت افْعَلْ، دعا و تشویق و امثال این‌ها را ضـمیمه می کند. گاهی هم می‌خواهـد بـا نفس هیئت افْعَـلْ به مرادش برسـد. این صورت دوم، امر است اگرچه از سافـل باشـد، ولی سافل حقّ نـدارد به این صورت امر کند. امّا در جایی که چیزی در کنار

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۳

هیئت افْعَـلْ باشـد مـا آن را امر نمی گوییم. خواه طلب‌کننـده واقعاً عالی باشـد یا اینکه سافل باشـد. همان‌طور که اگر فقیری در کنار تقاضای پول، مسائل جنبی- چون دعا و گریه- را ضـمیمه کنـد، طلب او، امر نیست اگر پدر هم با تقاضا و تشویق چیزی را از فرزند بخواهـد، طلب او، امر نیست، اگرچه علوّ پـدر مسلّم است ولی چون پـدر تکیه بر علوّ خود نکرده بلکه مسأله تشویق و امثـال آن را کنار طلبش گذاشته، طلب او، امر به حساب نمی‌آید.[۳۲] حتّی اگر مرجع تقلیدی چیزی را از مقلّد خود بخواهد ولی طلب او همراه با تشویق و امثال آن باشـد، این طلب را امر نمی گوییم، هرچنـد که علوّ شـرعی و عقلایی برای مرجع تقلید مسلّم است.[۳۳] بررسی کلاـم مرحوم بروجردی ایشـان فرمود: «در جایی که مقصود متکلّم این باشـد که به نفس گفتن اضْـرِبْ، در مخاطب، ایجاد تحریک کنـد بـدون اینکه مسائـل جنبی در کـار باشـد، این را امر می گوییم، اگرچه سافـل به این صورت طلب کنـد ولی سافـل، چنین حقّی نـدارد». به‌نظر می‌آیـد این کلام دارای تناقض است. از طرفی ایشان این را امر می‌داند و از طرفی می‌فرماید: «سافل، حقّ چنین کاری را نـدارد». چرا حق نداشته باشـد؟ اگر در معنـای امر، تضـیقی- به‌عنوان علوّ- وجود دارد یعنی علوّ در معنـای امر دخالت دارد، پس بگوییـد: «طلبی که از سافل صادر شده امر نیست» چرا شـما آن را امر می‌دانید و می گویید: سافل چنین حقّی ندارد؟ و اگر در معنای امر، هیچ تضـیقی وجود ندارد بلکه ملاک این است که متکلّم بخواهد به نفس هیئت افْعَلْ، در مأمور ایجاد تحریک کند، پس اینکه «سافل چنین حقّی ندارد» برای چیست؟ آنچه از آخر کلام مقرّر استفاده می‌شود این است که آنچه منشأ تردید مرحوم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۴

بروجردی شـده این است که ایشـان تصوّر کرده اگر علوّ، در معنـای امر دخالت داشـته باشـد بایـد «أنا آمرک بکـذا» را به «أنا أطلب منـک و أنـا عـالٍ» ترجمه و تفسـیر کنیم درحـالی‌که در ترجمه «أنـا آمرک بکـذا» جمله «و أنـا عـالٍ» آورده نمی‌شـود. مـا به مرحـوم بروجردی می گوییم: شـکی نیست که انسان بودن آمر و ناهی، در امر و نهی دخالت دارد پس چرا جمله «أنا آمرک بکـذا» را به «أنا أطلب منک کـذا و أنا إنسان» تفسیر نمی کنیـد؟ همان‌طور که ذکر «أنا إنسان» در تفسـیر «أنا آمرک بکذا» ضـرورتی ندارد ذکر «أنا عالٍ» نیز ضـرورتی نـدارد. پس ما نمی‌توانیم مـدخلیت قیـد علوّ در معنای امر را کنار گذاشـته و طلب سافل از عالی را- در جایی که چیزی ضـمیمه هیئت افْعَلْ نکرده- امر بنامیم و بگوییم: ولی سافل چنین حقّی نـدارد. به‌نظر می‌آیـد چنین چیزی صـحیح نباشـد، زیرا علـوّ در معنـای امر اعتبـار دارد و در این صورت بایـد بگوییم: این مورد، امر نیست نه اینکه امر باشـد ولی سافـل چنین حقّی نداشـته باشـد. در نتیجه، در ارتبـاط بـا معنـای امر ما نمی‌توانیم اعتبار علوّ را انکار کنیم، همان‌طور که در اینجا اسـتعلاء هم اعتبار دارد یعنی باید آمرِ عالی، بر علوش تکیه کند. و اگر به‌صورت تشویق و تقاضا بود، عقلاء به آن، امر اطلاق نمی کنند.

نظریه مرحوم محقق قمی

محقق قمی رحمه الله در قوانین، استعلاء را به‌معنای تغلیظ القول- یعنی با غلظت و قوت حرف زدن- دانسته است.[۳۴]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۵

بررسی کلام مرحوم محقق قمی این معنایی که ایشان ذکر می کند، درحقیقت، مساوق با ایجاب است در حالی که ایجاب، یک معنا و استعلاء معنای دیگری دارد. ایجاب و استحباب دو قسم از طلب می‌باشند. چیزی را که انسان طلب می کند، گاهی می‌خواهد آن چیز حتماً تحقق پیدا کند و گاهی تحقق مطلوب، برایش رجحان دارد. ولی وجوب و استحباب، غیر از مسأله استعلاء است. استعلاء یعنی خود را عالی دیدن و بر علوّ تکیه کردن، اگرچه هیچ گونه غلظتی در قول نباشد. بله ممکن است گاهی تغلیظ القول، اماره برای استعلاء باشد ولی حقیقت استعلاء غیر از تغلیظ القول است. ممکن است سافل، خیلی آرام صحبت کند ولی برای خودش مدّعی علوّ باشد. علوّ، جهتی نفسانی است و وقتی شخصْ ادعای علوّ می کند، خودش را در موضع عالی می‌بیند، مثل شخص کم‌سوادی که خود را باسواد به‌حساب می‌آورد. البته انسانی که با نبودن علوّ، خودش را عالی می‌بیند، گاهی عقیده هم دارد و گاهی خالی از عقیده است.

نظریه دیگر در ارتباط با علوّ و استعلاء

بعضی گفته‌اند: مسأله علوّ و استعلاء، به‌صورت مانعهٔ الخلوّ، در معنای امر دخالت دارد، یعنی یکی از این دو، کفایت می کند ولی امر نباید خالی از هر دو باشد. اینان در یک مورد با ما موافقند و آن در جایی است که هم علوّ و هم استعلاء باشد، که در این صورت، امر صدق می کند. آنچه مورد اختلاف است این است که استعلاء باشد ولی علوّ نباشد. اینان می گویند، این صورت هم امر است ولی ما آن را امر نمی‌دانیم. دلیلی که اینان برای این مطلب اقامه کرده‌اند این است که می گویند: اگر شخص

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۶

سافلی- مثل فرزند- با تکیه بر علوّ خیالی، از شخص عالی- مثل پدر- طلبی کرد، از نظر عقلاء دو جهت در آن وجود دارد: اوّلًا: عقلاء این را تقبیح می کنند. ثانیاً: عقلاء، در مقام توبیخ این شخص می گویند: «لِمَ تأمُرُ أباك بكذا»؟ این تقبیح عقلاء و تعبیری که در مقام توبیخ می‌آورند دلیل بر این است که نفس استعلاء در تحقق امر کافی است و الّا اگر کافی نبود اوّلًا چرا او را تقبیح می کنند و ثانیاً چرا در مقام توبیخ او می گویند: «لِمَ تأمر ...»؟ چرا نمی گویند: «لِمَ تستعلی علی أبیك»؟[۳۵] بررسی نظریه فوق ما می گوییم: این دو حیثیت- مسأله تقبیح و مسأله تعبیر در مقام توبیخ- را از هم جدا کنید. تقبیح در ارتباط با استعلاء است. اگر فرزندی در برابر پدر، تخیّل علوّ پیدا کند، عبدی در برابر مولایش چنین ادعایی بکند، بدون تردید، عقلاء او را تقبیح می کنند. اما اینکه چرا عقلاء در مقام توبیخ، از تعبیر «لِمَ تأمر أباك بكذا»؟ استفاده می کنند، جوابش این است[۳۶] که علت ادّعای علوّ و استعلاء توسط این شخص این است که چنین شخصی وقتی ادّعای علوّ کرد، به خودش اجازه امر می‌دهد. یعنی این شخص- درحقیقت- می‌داند که امر در ارتباط با علوّ است ولی چون فاقد علوّ است باید یک علوّ ادعایی برای خودش درست کند. مثل آنچه سکّاکی در ارتباط با مجاز ادعا می کرد و می گفت: در «زیدٌ أسدٌ» ادعا می کنیم که زید، از مصادیق اسد است، در نتیجه شجاعت را- که خصیصه اسد است- برای زید ثابت می کنیم. این هم، درحقیقت،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۷

می‌خواهد چنین راهی را طی کند. پس اینکه مرحوم آخوند می‌فرماید: «تعبیر به «لم تأمر ...» به لحاظ حال اوست» مقصود ایشان این است که شخص سافل، از این راه می‌خواهد دسترسی به امر پیدا کند. او می‌بیند سافل است و طلب صادر از سافل، امر نمی‌باشد، می‌آید به کمک ادّعاء، سافلیت خود را کنار زده و برای خودش علوّ درست می کند و به اعتقاد خودش روی کرسی امر نشسته و امر می کند. در نتیجه ما از تحلیل همین مسئله در می‌یابیم که امر در ارتباط با علوّ است و استعلاء تنها نمی‌تواند امر درست کند.

جهت سوم: آیا طلبی که مفاد امر است خصوص طلب وجوبی است یا اعم از طلب وجوبی و استحبابی؟[۳۷]

اشاره

مرحوم آخوند معتقد است مفاد امر، خصوص طلب وجوبی است.[۳۸] در مقابل ایشان، بعضی عقیده دارند مفاد امر، یک معنای اعمّ است که هم طلب وجوبی را شامل می‌شود و هم طلب ندبی را.

دلیل قائلین به اعم

اشاره

مهم‌ترین دلیلی که قائلین به اعم اقامه کرده‌اند این است که می‌گویند: تقسیم امر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۸

به وجوبی و استحبابی دلیل بر این است که مَقْسَم- یعنی امر- قدر مشترک بین وجوب و استحباب است، زیرا یک قسم آن، طلب وجوبی و قسم دیگر آن، طلب استحبابی است. به‌عبارت دیگر: همان‌طور که امر، حقیقتاً بر طلب وجوبی اطلاق می‌شود، حقیقتاً بر طلب استحبابی هم اطلاق می‌شود.

پاسخ دلیل قائلین به اعمّ

ما در پاسخ این دلیل می‌گوییم: شما از این دلیل می‌خواهید استفاده کنید که آن امری را که مقسم قرار داده‌اند، اعمّ از طلب وجوبی و استحبابی است. ما نیز این مطلب را قبول داریم ولی بحث این است که آیا اراده معنای اعم از آن امر، به نحو حقیقت است یا اعمّ از حقیقت و مجاز است؟ استعمال در یک معنا که دلیل بر حقیقت بودن نمی‌شود. اگرچه سید مرتضی رحمه الله می‌فرمود: «اصل در استعمال، حقیقت است» ولی محققین عقیده داشتند استعمال، اعم از حقیقت و مجاز است. اگر لفظی در یک معنا استعمال شد و کیفیت استعمال آن روشن نبود، نفس استعمال، دلیل بر حقیقی بودن معنای مستعمل فیه نیست. سؤال: پس جای اصالهٔ الحقیقهٔ کجاست؟ جواب: مورد اصالهٔ الحقیقهٔ در جایی است که لفظی استعمال شده باشد ولی مستعمل فیه برای ما مشخص نباشد، مثل اینکه متکلّم بگوید: «رأیتُ أسداً» و ما ندانیم آیا مراد او از اسد، معنای حقیقی اسد است یا معنای مجازی آن؟ در اینجا اصالهٔ الحقیقهٔ می‌آید و مراد متکلّم را برای ما روشن می‌کند. امّا در جایی که مراد متکلّم روشن است ولی کیفیت استعمال، نامعلوم است، یا قطعاً جای اصالهٔ الحقیقهٔ نیست و یا نمی‌دانیم آیا جای اصالهٔ الحقیقهٔ هست یا نه؟ در ما نحن فیه نیز ما می‌دانیم امری که مقسم قرار گرفته در معنای عام استعمال شده ولی نمی‌دانیم آیا این استعمال حقیقی است یا مجازی؟ در این صورت نمی‌توانیم به اصالهٔ الحقیقهٔ استناد کنیم، زیرا اصالهٔ الحقیقهٔ به‌عنوان یک اصل عقلایی مطرح است و تا وقتی ما احراز نکنیم که در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۹

موارد معلوم بودن مراد و نامعلوم بودن کیفیت استعمال، عقلاء به یک چنین اصلی تمسک می‌کنند، نمی‌توانیم به این اصل استناد

کنیم.

ادلّه مرحوم آخوند

اشاره

مرحوم آخوند برای اثبات مدّعای خود- که امر برای خصوص طلب وجوبی وضع شده- چند دلیل اقامه کرده است:

دلیل اوّل: تبادر

تبادر، از اموری است که نمی‌توان برآن برهانی اقامه کرد لـذا مرحوم محقق عراقی، منکر وجود چنین تبادری شـده است.[۳۹] به‌نظر می‌رسـد در اینجا بایـد انسان به عرف مراجعه کنـد ببینـد اگر پدری فرزندش را به چیزی امر کرد آیا عرف در وجوبی بودن این امر تردید دارد؟ یا اگر شوهری به همسر خود امر کرد که فلان کار را انجام دهد آیا نزد عرف، وجوبی یا استحبابی بودن معلوم نیست؟ به‌نظر می‌رسـد متبادر عرفی از کلمه امر، همان طلب وجوبی است که مرحوم آخوند ذکر کرده است لذا وقتی انسان به ذهن خودش و به اسـتعمالات عرفی مراجعه می‌کند می‌بیند حق با مرحوم آخوند است و تبادر، مهم‌ترین دلیل و شاید دلیل منحصر به فرد این باب باشد.

دلیل دوم: آیه شریفه (فَلْیَحْذَرِ الَّذِینَ یُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ):[۴۰]

قبـل از توضـیح دلیـل فوق بایـد دانست که اسـتدلال به این آیه، مبتنی بر این است که بحث در مـادّه امر- یعنی أ، م، ر- باشـد نه در هیئت افْعَلْ.[۴۱] با توجه به این مقدّمه می‌گوییم: (فَلْیَحْذَرِ) در آیه شریفه، امر غایب و به معنای

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۰

وجوب است. یعنی حتماً بایـد حـذر کننـد و بترسـند کسانی که از امر خداونـد سـرپیچی می‌کننـد. ملاحظه می‌شود که آیه شـریفه، وجوب تحـذّر را مترتب بر مجرّد مخالفت امر خداوند کرده است و اگر امر دلالت بر وجوب نداشـته باشد، چه ارتباطی می‌تواند بین مخالفت امر و وجوب تحـذّر وجود داشـته باشـد؟ البته مرحوم آخونـد این آیه شـریفه را به‌عنوان مؤیّـد ذکر کرده است و شاید علت اینکه آن را به‌عنوان دلیل مطرح نکرده این باشـد که در آیه شـریفه کلمه «أمر» به ضـمیر «ه» اضافه شـده و مرجع ضـمیر «ه» خـداوند است و شایـد در امر خداونـد، خصوصـیتی وجود داشـته باشـد که مخالفت با آن موجب وجوب حـذر باشد. درحالی‌که بحث ما در مطلق امر است. مدّعای ما این است که هرجا امری باشد- مثل امر مولا نسبت به عبد، شوهر نسبت به همسـر و پدر نسبت به فرزند- دلالت بر وجوب می‌کنـد، ولی آیه شـریفه فقط در محدوده امر خداوند بحث می‌کند.[۴۲] اشـکال محقق عراقی رحمه الله بر مرحوم آخوند: این اشـکال، متوقف بر مقدّمه‌ای است که در بحث عام و خاص مطرح است و مرحوم آخوند نیز این بحث را در آنجا مطرح

کرده است و آن این است که اگر دلیل عامی مانند «أکرم العلماء» و دلیل دیگری مانند «لا تکرم زید بن عمرو» داشته باشیم و در خارج، معلوم باشد که مسمّای به زید، یک نفر و آن‌هم «زید بن عمرو» است. حال اگر ما تردید داشته باشیم که آیا این «زید بن عمرو» که اکرامش واجب نیست، عالم است یا جاهل؟ در صورتی که عالم باشد، خروجش از «أکرم العلماء» به نحو تخصیص است و اگر جاهل باشد، خروجش به نحو تخصّص است، یعنی «زید بن عمرو» از اوّل داخل در «أکرم العلماء» نبوده و «أکرم العلماء» اختصاص به عالم دارد. در اینجا بحث است که آیا می‌توانیم به أصالة العموم و أصالة عدم التخصیص تمسک کنیم یا نه؟ البته تمسک برای اینکه عنوان آن را به دست آوریم نه برای به دست آوردن حکم إکرام زید، زیرا حکم إکرام زید برای ما

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۱

معلوم است. اگر اصالة العموم جاری شد، لازمه‌اش این است که این زید، جاهل باشد و اگر اصالة العموم جاری نشد، راهی برای استکشاف وصف عنوانی زید نمی‌توان داشت. ممکن است کسی بگوید: اگر اصالة العموم هم جاری شود، نمی‌توانیم لازم آن را استکشاف کنیم. جواب این است که اصول لفظیه، غیر از اصول عملیّه و استصحاب است. مُثبِت و لازم عقلی استصحاب، حجّت نیست ولی اصول لفظیّه عقلائیه، در هرجا جریان پیدا کند، لوازم و مثبتاتش هم برآن مترتب است. بنابراین اگر اصالة العموم جاری شد، ما می‌توانیم کشف کنیم که «زید بن عمرو» جاهل است و تمام احکام جاهل را جاری کنیم. ولی اگر اصالة العموم جاری نشد ما در حال شک باقی می‌مانیم و نمی‌دانیم آیا «زید بن عمرو» جاهل است یا عالم؟ در بحث عام و خاص مطرح می‌شود که آیا اصالة العموم در ارتباط با کشف تخصیص و تخصّص جریان دارد یا نه؟ آنجا گفته شده است که در چنین موردی، اصالة العموم جریان ندارد. زیرا عین همان مطلبی که در ضمن دلیل قائلین به اعم در ارتباط با أصالة الحقیقة مطرح کردیم در اینجا نیز مطرح است. ما گفتیم: اصالة الحقیقة در جایی جریان دارد که مراد متکلّم برای ما مشکوک باشد، امّا در جایی که مراد متکلّم، معلوم بوده ولی کیفیت استعمال، معلوم نباشد، نمی‌توانیم به اصالة الحقیقة تمسک کنیم. در مورد اصالة العموم- که اصلی عقلایی است- نیز چنین است. اگر ما در جایی شک داشته باشیم که آیا فلان فرد عالم، وجوب اکرام دارد یا نه؟ اصالة العموم حکم به وجوب اکرام او می‌کند و می‌گوید: عام، نسبت به این مورد مشکوک، تخصیص نخورده است امّا در ما نحن فیه، مسئله به این صورت نیست، زیرا ما می‌دانیم که «زید بن عمرو» وجوب اکرام ندارد ولی نمی‌دانیم که آیا این عدم وجوب اکرام به‌عنوان تخصیص برای «أکرم العلماء» است یا به‌عنوان تخصّص است. اینجا عقلاء به اصالة العموم تمسک نمی‌کنند و برفرض هم که به حسب واقع تمسک کنند، برای ما احراز نشده است و ما تا وقتی تمسک عقلاء به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۲

اصالة العموم را احراز نکنیم نمی‌توانیم آن را مورد استناد خود قرار دهیم. این مطلب را مرحوم آخوند در بحث عام و خاص مطرح کرده و محقق عراقی رحمه الله نیز آن را پذیرفته است. حال محقق عراقی رحمه الله می‌فرماید: در ما نحن فیه نیز مسئله به‌همین‌صورت است، زیرا در آیه شریفه- به‌لحاظ «فلیحذر»- یقین داریم که «امر» در «أمره» وجوبی است و اگر استحبابی بود، «فلیحذر» معنایی نداشت. وجوب حذر قرینه بر وجوبی بودن امر در «أمره» است. بنابراین مراد متکلم برای ما روشن است. خداوند می‌خواهد بفرماید:

مخالفت هر امر وجوبی مستلزم وجوب حذر است.[۴۳] و مطلب دیگری در آیه وجود ندارد. فقط یک مطلب در آیه مطرح است که مربوط به مراد متکلّم نیست و آن این است که آیا بر امر استحبابی، حقیقتاً، امر اطلاق می‌شود ولی به قرینه «فلیحذر» به نحو تخصیص از مدلول آیه خارج است[۴۴] یا اینکه امر استحبابی، امر نیست و خروجش از آیه به نحو تخصّص است؟ شما می‌خواهید با اصالة الإطلاق و اصالة العموم ثابت کنید که خروج آن به نحو تخصّص است، درحالی‌که اصالة الاطلاق و اصالة العموم، وسیله کشف مراد است نه وسیله کشف تخصیص و تخصّص. ولی در ما نحن فیه، مراد روشن است که مخالفت امر وجوبی، وجوب حذر

دارد نه مخالفت امر استحبابی. آنچه در آن شک داریم، مطلبی است که خارج از دایره مراد مولاست و آن این است که آیا خروج امر استحبابی از اطلاق آیه، به نحو تخصیص است- اگر امر شامل وجوبی و استحبابی شود- یا به نحو تخصّص است- اگر امر، خصوص امر وجوبی باشد-؟ و در اینجا نمی‌توان از اصالهٔ العموم و اصالهٔ الاطلاق استفاده کرد.[۴۵] مهم‌ترین اشکال در این مسئله، همین است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۳

دلیل سوم: آیه شریفه (ما مَنَعَکَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ)[۴۶]

خداوند متعال، به ابلیس می‌فرماید: هنگامی که من به تو امر کردم، چه چیز باعث شد که تو مخالفت امر کنی؟ توبیخ در این آیه شریفه، دلیل بر این است که مراد از (أمرتک)، امر وجوبی است، زیرا امر استحبابی، توبیخ ندارد. علاوه بر این، جمله (إذ أمَرْتُکَ) اشاره به آیه شریفه (و إذ قُلنا لِلملائکهٔ اسجُدوا لآدَم فَسَجدوا إلّا إبلیسَ ...)[۴۷] است و (اسْجُدُوا) هیئت افْعَلْ است و بر وجوب دلالت دارد. بنابراین تردیدی نیست که (أمرتک) در آیه شریفه ظهور در امر وجوبی دارد.[۴۸] بررسی دلیل سوم: دو اشکالی که در ارتباط با استدلال به آیه (فَلیحذر الّذین یخالِفونَ عَن أمره) ذکر کردیم در اینجا نیز مطرح است زیرا: اوّلًا: غایت مفاد این آیه این است که امر خداوند، دلالت بر وجوب می‌کند. ممکن است امر خداوند دارای یک چنین خصوصیتی باشد، درحالی‌که بحث ما در مطلق امر است، چه امر خداوند و چه امر غیر خداوند. ثانیاً: اشکالی که مرحوم عراقی در مورد آیه قبل مطرح کرد در اینجا نیز جریان دارد. خلاصه اشکال این است که در این آیه، مراد خداوند برای ما روشن است و همان گونه که گفتیم امر در (إذ أمرتک) امر وجوبی است و امر استحبابی از مدلول آیه خارج است ولی آیا خروج آن به نحو تخصیص است یا به نحو تخصّص؟ راهی برای استکشاف آن نداریم، زیرا اصالهٔ العموم، در موارد شک در مراد به‌کارمی‌رود و ما در مراد خداوند تردیدی نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۴

دلیل چهارم: روایت نبوی «لو لا أن أشقّ علی أُمّتی لأمرتهم بالسّواک عند کلّ صلاهٔ»:[۴۹]

در این روایت، دو قرینه وجود دارد که «لأمرتهم» بر وجوب دلالت می‌کند: قرینه اوّل: کلمه «أشقّ» است، یعنی اگر این نبود که من بر امت خودم ایجاد مشقت می‌کردم، آنان را به مسواک زدن در وقت هر نماز امر می‌کردم. روشن است که آنچه می‌تواند ایجاد مشقت کند، امر وجوبی است نه امر استحبابی، لذا مکلّف به‌راحتی می‌تواند امر استحبابی را ترک کند و اینکه ما به استحباب، عنوان تکلیف می‌دهیم، مسامحه است. استحباب، تکلیف نیست، زیرا تکلیف، ایجاد کلفت و مشقت است و اینکه گفته می‌شود: «احکام تکلیفیه، پنج‌تاست و اباحه هم از احکام تکلیفیه به‌حساب می‌آید، از باب تغلیب است، در اباحه چه مشقت و کلفتی وجود دارد؟ واقعیت عنوان تکلیف، فقط در مورد وجوب و حرمت است و در مورد بقیّه از باب تغلیب است. قرینه دوم: معنای «لو لا أن أشقّ علی أُمّتی لأمرتهم بالسّواک» این است که چون مسأله مشقت مطرح است، من امّت خود را به مسواک زدن امر نکردم. یعنی این روایت، حکایت از عدم تحقق امر می‌کند، درحالی‌که ما روایات زیادی- حتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله- داریم که در آنها امر استحبابی به مسواک زدن شده است. از اینجا می‌فهمیم که «لأمرتهم» به معنای امر وجوبی است نه امری که شامل استحباب هم

بشود. بررسی دلیل چهارم: دو اشکال قبلی در اینجا نیز مطرح است، زیرا: اوّلًا: ممکن است امر رسول خدا صلی الله علیه و آله دلالت بر وجوب داشته باشد درحالی که مدّعای ما این است که أمر- بما هو أمر- دلالت بر وجوب دارد. ثانیاً: اشکالی که محقق عراقی رحمه الله مطرح کرد در اینجا نیز جریان دارد. یعنی در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۵

اینجا می‌گوییم: غایت امر این است که شما در این روایت، مراد رسول خدا صلی الله علیه و آله را کشف کردید و با توجه به دو قرینه مذکور برای شما معلوم گردید که مقصود رسول خدا صلی الله علیه و آله امر وجوبی است ولی آیا خروج امر استحبابی به نحو تخصیص است یا به نحو تخصّص؟ راهی برای استکشاف آن ندارید، زیرا اصالهٔ العموم و اصالهٔ الإطلاق از اصولی هستند که در موارد شک در مراد متکلم جریان پیدا می‌کنند نه در جایی که مراد معلوم باشد و ما شک در تخصیص و تخصّص داشته باشیم.

دلیل پنجم: [اطلاق و مقدمات حکمت]

محقق عراقی رحمه الله می‌فرماید: ما می‌توانیم از راه اطلاق و مقدمات حکمت ثابت کنیم که مادّه امر- یعنی «أ، م، ر»- ظهور در طلب وجوبی دارد. ایشان در این زمینه دو بیان دارد که بیان دوم دارای اهمیت است، و بیان اوّل هم تقریباً به بیان دوم برمی‌گردد:[۵۰] می‌فرماید: اگر مثلًا مولا- به عبدش بگوید: «جئنی بحیوان»، حیوان دارای انواع متغایر و متمایز است و ما در منطق خوانده‌ایم که دو تا نوع، دارای یک «ما به الاشتراک» و یک «ما به الامتیاز» می‌باشند. جهت مشترکشان عبارت از همان جنسی است که این دوتا نوع، تحت پوشش آن قرار گرفته‌اند. و جهت ممیّزشان عبارت از فصل است که این فصل، موجب تمایز بین انواع و تباین بین آنها می‌شود. دوتا نوع، همیشه با هم تباین منطقی دارند یعنی هیچ فردی از افراد این نوع، نمی‌تواند مصداق نوع دیگر واقع شود و هیچ فردی از افراد نوع دیگر هم نمی‌تواند مصداق برای نوع اوّل واقع شود، مثلًا انسان و حمار دو نوع متغایر و متباین می‌باشند. حمار بر هیچ فردی از افراد انسان صدق نمی‌کند و انسان هم بر هیچ فردی از افراد حمار صدق نمی‌کند. ولی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۶

درعین‌حال این دو دارای جنس مشترکی به نام حیوان می‌باشند. در چنین مواردی اگر مولا جنس مشترک را متعلّق امر خود قرار داد و مثلًا گفت:

«جئنی بحیوان» و مقدّمات حکمت هم تمام بود، یعنی مولا- در مقام بیان بود و قرینه‌ای هم برای تقیید به یکی از دو نوع وجود نداشت و قدر متیقّن در مقام تخاطب هم وجود نداشت،[۵۱] در اینجا اصالهٔ الإطلاق اقتضاء می‌کند که غرض مولا به همان جهت مشترک، متعلّق باشد و از نظر فصول ممیّزه، هیچ فصلی دخالت خاص در غرض مولا ندارد. لذا برای موافقت امر مولا، هم می‌توانید انسانی را نزد او ببرید و هم می‌توانید حیوان ناهقی را در اختیار مولا قرار دهید، زیرا مولا از شما «حیوان» خواسته و قرینه‌ای بر تقیید نبوده و حیوان هم نسبت به هیچ‌یک از انواعش گرایش خاصی نداشته و نسبتش به همه انواع آن مساوی بوده است، لازمه اطلاق، این است که چیزی غیر از جنس مشترک در هدف مولا نقش ندارد. ولی در ما نحن فیه، مسئله روی دو نوع متغایر که دارای یک جهت مشترک بوده و هرکدام دارای فصل ممیّزی باشند، پیاده نشده است. مسأله طلب وجوبی و طلب استحبابی، مثل حیوان ناطق و حیوان ناهق نیست. این گونه نیست که طلب وجوبی و طلب استحبابی دارای یک جنس مشترک بوده و هرکدام هم یک فصل ممیز زائد بر جنس مشترک داشته باشند. طلب وجوبی، یعنی طلب بدون اضافه چیز دیگر ولی طلب استحبابی دارای اضافه است. به‌عبارت دیگر: اضافه، فقط در ناحیه استحباب مطرح است، خواه شما از آن اضافه به جواز المخالفهٔ تعبیر کنید یا به عدم المنع من الترک یا

به عدم تمامیهٔ الطلب یا به نقصان الطلب، فرقی نمی‌کند. پس درحقیقت، ما یک طلب داریم که از آن به وجوب تعبیر می‌کنیم و یک طلب همراه با قید داریم که از آن به استحباب تعبیر می‌کنیم. حال اگر مقدمات حکمت وجود داشته باشد و نتیجه مقدمات حکمت، اطلاق باشد، معنای اطلاق چیست؟ معنای اطلاق، عبارت از عدم تقیید است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۷

عدم تقیید، چیزی را نفی می‌کند که احتیاجی به قید دارد نه چیزی را که احتیاج به قید ندارد. پس لازمه اطلاقی که به مقدّمات حکمت ثابت می‌شود این است که طلب، قیدی ندارد، در نتیجه، استحباب کنار می‌رود ولی وجوب کنار نمی‌رود، زیرا وجوب، نیازی به قید زائد نداشت. برخلاف آنچه در «جئنی بحیوان» گفته شد، که در آنجا با اصالهٔ الإطلاق، عدم فرق بین حیوان ناطق و حیوان ناهق را ثابت می‌کردیم ولی در اینجا، اصالهٔ الإطلاق ثابت نمی‌کند عدم تقیید به وجوب و عدم تقیید به استحباب را، بلکه عدم التقیید را ثابت می‌کند و عدم التقیید، منطبق بر وجوب است و استحباب را نفی می‌کند، چون استحباب دارای قید زائد است.[۵۲] بررسی دلیل پنجم: این بیان مرحوم عراقی دارای یک جواب نقضی و یک جواب حلّی است: جواب نقضی: به مرحوم عراقی می‌گوییم: آیا این مطلبی را که شما در مورد امر می‌گویید و در ارتباط با طلب، اطلاق در آن جاری می‌کنید، در مورد خودِ طلب هم می‌گویید؟ یعنی اگر مولا به‌جای استفاده از ماده امر، به عبدش بگوید: «أنا أطلب منک کذا»، آیا شما در این هم اطلاق جاری می‌کنید؟ به طریق أولی باید جاری کنید و اگر هم جریان اطلاق در مورد طلب، اولویت نداشته باشد، لااقل نباید فرقی بین «أنا آمرک بکذا» و «أنا أطلب منک کذا» وجود داشته باشد. ظاهراً این مطلب را در مورد طلب نمی‌گویند. در مورد طلب، شنیده نشده است که کسی اطلاق جاری کند و از راه اطلاق، خصوص طلب وجوبی را استفاده کند. درحالی‌که وجود ملاک، در طلب، یا روشن‌تر است و یا لااقل همانند امر است. این جواب، نقضی است و ممکن است ایشان بگوید: ما در مورد طلب هم همین حرف را می‌زنیم.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۸

جواب حلّی: به مرحوم عراقی می‌گوییم: این کلام شما غیر معقول است، زیرا وقتی شما طلب را مقسم قرار داده و آن را به وجوبی و استحبابی تقسیم می‌کنید از شما می‌پرسیم قسم اوّل- که عبارت از طلب وجوبی است- چیست؟ جواب می‌دهید این همان طلب است، یعنی همان مقسم است سؤال می‌کنیم: آیا می‌شود قسم و مقسم، به تمام معنا، یکی باشند؟ در عین اینکه قسم است، مقسم هم باشد؟ به عبارت دیگر: شما یک‌وقت می‌گویید: طلب بر دو قسم است: وجوبی و استحبابی، یعنی ما مقسمی داریم به نام طلب، که به‌صورت جنس مشترک، بین این دو قسم وجود دارد. قوام قِسْم این است که علاوه بر جنس مشترک، یک فصل ممیّز هم داشته باشد. لذا شما در مسأله لا بشرط و بشرط شیء و بشرط لا، وقتی بین لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی فرق می‌گذارید، آیا ممکن است به ذهن کسی بیاید چه ضرورتی وجود دارد که بین لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی فرق وجود داشته باشد؟

اگر در آنجا کسی بگوید: «ما لا بشرط قسمی را، قسم لا بشرط مقسمی می‌دانیم و لا بشرط قسمی هم همان لا بشرط مقسمی است. لاـ بشرط قسمی، هم قسم است و هم خود آن است» آیا از او می‌پذیرید؟ مگر می‌شود لا بشرط قسمی در عین اینکه قسم است و مقابل لا بشرط و بشرط شیء است، همان لا بشرط مقسمی هم باشد؟ لذا مجبور شدند در آنجا بین لا بشرط مقسمی و لا بشرط قسمی فرق بگذارند و بگویند: لا بشرط قسمی، دارای قید لا بشرطیت است یعنی فصل ممیّز آن، لا بشرطیت است ولی لا بشرط مقسمی عبارت از ذات ماهیت است بدون اینکه قید لا بشرطیت در کنارش باشد. ماهیت انسان- یعنی حیوان ناطق- مقسم است و لا بشرط است. و به قول شما «اللابشرط یجتمع مع ألف شرط»، یکی از آن شروطی که این لا بشرط ذاتی با آن سازگار است، تقیّد به لا بشرطیت است. تقیّد به لا بشرطیت، به‌عنوان فصل ممیّز مطرح است. حال در اینجا به مرحوم عراقی می‌گوییم: یک‌وقت ما طلب را به‌معنای طلب وجوبی دانسته و اطلاق آن را بر طلب استحبابی، مسامحه و مجاز می‌دانیم، این، مطلب دیگر است. ولی شما از طرفی

طلب را به دو قسم وجوبی و استحبابی تقسیم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۶۹

می‌کنید و ازطرفی می‌گویید طلب وجوبی همان طلب مقسمی- بدون قید زائد- است.

چگونه بین این دو مطلب جمع می‌شود که طلب وجوبی در عین اینکه قسم است و قسیم برای طلب ندبی است ولی فصل ممیّز نداشته باشد، خصوصیت زائد بر طلب نداشته باشد؟ این امری است که برای ما غیر قابل تعقّل است. در مباحث مربوط به صیغه افعل نیز همین حرفها گفته شده است و ما در آنجا همین بحث را مطرح می‌کنیم و می‌گوییم: شما یا باید اصل تقسیم را انکار کنید و بگویید: «طلب، عبارت از خصوص طلب وجوبی است و طلب استحبابی از افراد طلب نیست» و یا اگر این حرف را قبول نکردید- که نمی‌کنید- و تقسیم را پذیرفتید، باید قِسْم، چیزی زاید بر مقسم داشته باشد و نمی‌شود یکی از اقسام مقسم، نفس همان مقسم- بدون قید زائد- باشد. پس چطور شما در اینجا می‌گویید: طلب وجوبی و طلب استحبابی، با دو نوع از حیوان، با هم فرق می‌کند؟ خیر، هیچ فرقی میان آن دو نیست و هر دو به فصل ممیّز نیاز دارند و وقتی مولاـ در مقام بیان بود و مقدمات حکمت تمام شد و قرینه‌ای بر خصوص بعضی از اقسام اقامه نکرد، اطلاق شامل هر دو می‌شود.

دلیل ششم: [عقل]

آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: ما می‌توانیم از راه عقل، وارد شویم و بگوییم:

عقل، دلالت بر وجوب می‌کند. بیان مطلب این است که لازمه مولویت مولا و عبودیت عبد و لزوم اطاعت مولا بر عبد، به حکم عقل، این است که اگر مولا مطلبی را از عبد بخواهد، عبد حق ندارد سرش را به پایین انداخته و به آن توجّهی نداشته باشد. خیر، عقل حکم می‌کند که این خواست مولاـ نیاز به جواب دارد. در نتیجه، خواست مولا، دلالت بر وجوب می‌کند و الّا اگر دلالت بر وجوب نکند، عقل به چه مناسبتی این عبد را الزام می‌کند که در مقابل خواست مولا تسلیم شود و آنچه مولا از او خواسته انجام دهد؟[۵۳]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۰

بررسی دلیل ششم: به‌نظر می‌رسد کلام آیت اللّه خویی «دام ظلّه» دارای اشکال است و آنچه ایشان به‌عنوان کبرای کلّیه مطرح کرد- که خواست مولاـ نیاز به پاسخ دارد- قابل قبول نیست، زیرا برای مولاـ دو جور خواست تصور می‌شود: اگر خواست مولاـ لزومی باشد، بر عبد لازم است که آن را بدون جواب نگذارد. ولی اگر خواست مولا غیر الزامی بود، لازم نیست عبد به آن پاسخ مثبت دهد. نتیجه بحث به‌نظر می‌رسد بهترین راه برای استفاده وجوب از امر، همان تبادر است که در کلام مرحوم آخوند مطرح گردید.

حقیقت و ماهیت وجوب و استحباب

اشاره

در اینجا که مسأله وجوب و استحباب مطرح گردید لازم می‌دانیم پیرامون ماهیت وجوب و استحباب، بحثی داشته باشیم. این بحث،

هم برای مبحث فعلی ما و هم برای مباحثی که در آینده در ارتباط با صیغه افْعَلْ، و در ارتباط با کلّی قسم ثالث (در استصحاب) و ... مطرح می‌شود، بحث مفیدی خواهد بود.

مقدّمه بحث:

آن‌طور که از کلام فلاسفه استفاده می‌شود، تمایزی که بین دو شیء وجود دارد بر سه نوع است: نوع اوّل (تمایز به تمام ذات): است. تمام ذات، عبارت از جنس و فصل است و اگر دو شیء، هم در جنس و هم در فصل با هم اختلاف داشته باشند و هیچ وجه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۱

اشتراکی در جهت ذاتی و آنچه مربوط به ماهیت و جنس و فصل است، بین آنها وجود نداشته باشد، تمایز آنها تمایز ذاتی خواهد بود و این بالاترین تمایزی است که بین دو شیء می‌تواند تحقق داشته باشد، مثل تمایزی که بین جوهر و عرض تحقق دارد.

جوهر، به تمام ذات، مباین با عرض است و عرض، به تمام ذات، متمایز از جوهر است و هیچ‌گونه وجه اشتراکی بین این‌ها تحقق ندارد و عنوانی چون «شیء» که بر هر دو صدق می‌کند، نه جزء ذات جوهر است و نه جزء ذات عرض، نه عنوان جنس دارد و نه عنوان فصل، بلکه شیئیت- همان‌طور که در باب مشتق گفتیم- عرض عام است و اگر جسم و بیاض، در شیئیت، مشترک باشند معنایش این نیست که در ذات هم اشتراک دارند. اشتراک در ذات، باید در ارتباط با جنس و فصل باشد و جسم و بیاض نه دارای جنس واحدی هستند و نه دارای فصل واحدی می‌باشند. همچنین، اشتراک در عناوین دیگری چون امکان و ممکن الوجود بودن، به معنای اشتراک در ذات نیست. امکان، جزء ماهیت ممکن الوجود نیست- همان‌طور که وجود هم داخل در ماهیت ممکن نیست- نه عنوان جنس آن را دارد و نه عنوان فصل آن را، بلکه امکان، وصف برای وجود است. نوع دوم (تمایز به بعض ذات): مثلًا انواع یک جنس، در یک قسمت از ذات مشترکند ولی در جزء دیگر ذات، اختلاف دارند. بقر و انسان، در جنس حیوانیت مشترکند ولی در فصل ممیّزشان، اختلاف دارند.

انسان دارای یک فصل خاص و بقر دارای فصل خاص دیگری است. بنابراین، معنای تمایز انسان و بقر، تمایز به بعض ذات- یعنی به فصل- است ولی نسبت به جنس، هیچ‌گونه تمایزی بین این دو وجود ندارد. نوع سوم (تمایز به خصوصیات فردیه و عوارض مشخّصه): یعنی آن چیزهایی که در ارتباط با خصوصیات فردیه و در ارتباط با شخصیت و مصداق بودن مطرح است.

این تمایز، بین افراد یک نوع وجود دارد. مثلًا معنای تمایز زید و عَمرو، اختلاف در جنس یا اختلاف در فصل نیست. زید و عَمرو، هم در جنسْ مشترکند و هم در فصل، ولی در جهات مشخّصه و خصوصیات فردیّه اختلاف دارند. مثلًا پدر، مادر، قیافه، سن، زمان و مکانِ یکی از آن دو با دیگری فرق دارد. مجموعه‌ای که خصوصیات فردیّه زید

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۲

را تشکیل می‌دهد غیر از مجموعه‌ای است که خصوصیات فردیّه عَمرو را تشکیل می‌دهد. این سه نوع تمایز، محل اتفاق بین فلاسفه است ولی بحثی واقع شده که آیا غیر از این سه نوع، نوع چهارم ی از تمایز هم وجود دارد یا نه؟ بعضی از فلاسفه معتقدند، تمایز، منحصر به همین سه قسم است ولی محققین از فلاسفه نوع چهارم ی از تمایز را نیز مطرح کرده‌اند که ربطی به سه قسم قبلی ندارد و آن تمایز به شدّت و ضعف و نقصان و کمال است. و این همان چیزی است که در منطق، از آن به کلّی مشکک تعبیر می‌کنند، مثلًا وجود، حقیقتی است که دارای واقعیت و دارای ذات است ولی این وجود در ارتباط با واجب‌الوجود، عبارت از وجود کامل است، به‌لحاظ اینکه واجب‌الوجود، احتیاج به علت موجده ندارد ولی در ارتباط با ممکن الوجود، دارای نقصان است چون ممکن الوجود،

نیاز به علّت موجده دارد. یا مثلًا بیاض شدید و بیاض ضعیف، هر دو بیاضند ولی یکی متصف به شدت و دیگری متصف به ضعف است، همچنین نور، به اختلاف لامپ‌ها مختلف می‌شود، لامپ دویست واتی با لامپ صد واتی، هر دو نور دارند ولی یکی نورش اتصاف به شدت و دیگری اتصاف به ضعف دارد. آنچه در اینجا مطرح است این است که آیا وقتی ما می گوییم: «وجود کامل»، یا می گوییم: «نور قوی»، معنایش این است که ما یک وجودی داریم و یک مطلبی زاید بر وجود به نام کمال الوجود؟ یعنی آیا در وجود کامل، دو حیثیت داریم، یکی اصل وجود و دیگری کمال وجود که زاید بر اصل وجود است؟

آیا وقتی می گوییم: «ممکن، دارای وجود ضعیف و ناقص است» معنایش این است که وجود ممکن، مرکّب از اصل وجود و نقصان وجود است؟ اگر چنین باشد، ما می‌توانیم این‌ها را به انسان و فرس برگردانیم و بگوییم: انسان و فرس، در اصل حیوانیت مشترکند ولی انسان، حیوانِ با وصف ناطقیت و فرس، حیوانِ با وصف صاهلیت است.

پس چه فرقی بین این دو، وجود دارد؟ وجود کامل و وجود ناقص، در اصل وجود مشترکند ولی وجود کامل، وجود با اضافه کمال است و وجود ناقص، وجود با اضافه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۳

نقص است پس گویا این‌ها اشتراک در بعض ذات و تمایز در کمال و نقص دارند. محققین از فلاسفه که وجود قسم چهارم را مطرح کرده‌اند نمی‌خواهند چنین چیزی بگویند. آنان می گویند: «علت اینکه ما ممکن الوجود را وجود ناقص می‌دانیم این است که ممکن الوجود، نیاز به علت موجده دارد» افتقار به علت موجده، چه ارتباطی با حقیقت وجود دارد؟ افتقار به علت موجده، نمی‌تواند به‌عنوان فصلِ وجود، مطرح شود بلکه این چیزی خارج از حقیقت وجود است. یا مثلًا در واجب‌الوجود که ما می گوییم: «واجب‌الوجود، وجود کامل است چون احتیاج به علت موجده ندارد» عدم افتقار به علت موجده، نمی‌تواند حقیقت وجود را عوض کرده و آن را دوتا کند. کمال و نقص، مثل ناطقیت و صاهلیت در ارتباط با ماهیت انسان نیست. پس چه چیز است؟

اینان می گویند: درست است که وجود کامل و وجود ناقص، دارای یک جهت مشترک و یک جهت ممیّز هستند ولی حقیقت این نوع تمایز، عبارت از این است که در اینجا «مابه‌الاشتراک»، عین «مابه‌الامتیاز» است و «مابه‌الامتیاز» هم عین «مابه‌الاشتراک» است، یعنی ما دو چیز نداریم. شما مسئله را در بیاض شدید و بیاض ضعیف- که قدری محسوس است- ملاحظه کنید. آیا در بیاض شدید، ما یک بیاض داریم و یک شیء دیگر و در بیاض ضعیف هم یک بیاض داریم و یک شیء دیگر؟ خیر، در بیاض شدید، ما غیر از واقعیت بیاض، چیزی نداریم و در بیاض ضعیف هم، غیر از واقعیت بیاض، چیزی نداریم، ولی با وجود این، شدت و ضعف و کمال و نقص مطرح است امّا مطرح بودن کمال و نقص و شدت و ضعف، غیر از مطرح بودن ناطقیت و صاهلیت و حتی غیر از عوارض مشخصه است. در مورد عوارض مشخّصه، گفتیم: مجموعه عوارض مشخّصه زید، متمایز از مجموعه عوارض مشخّصه عَمرو است. زید پسر بکر و عَمرو پسر خالد است و همین باعث جدا شدن این دو از یکدیگر می‌شود. سایر خصوصیاتی که در فردیّت نقش دارد و موجب تمایز است نیز به‌همین‌صورت است. ولی در اینجا نمی‌توانیم بگوییم: بیاض شدید، مرکب از بیاض و چیز دیگر و بیاض ضعیف هم مرکب از بیاض و چیز دیگر است. شدت و ضعف چیزی نیست که خارج از بیاض و زاید بر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۴

بیاض باشد. لذا در اینجا تعبیر معروف «مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز و مابه‌الامتیاز، عین مابه‌الاشتراک است» را مطرح کرده‌اند. آنچه بیاض شدید را از بیاض ضعیف جدا می کند، همان بیاض است نه چیز دیگر. علت اینکه بعضی از فلاسفه، این قسم از تمایز را ردّ کرده‌اند این بوده که تصویر آن، قدری برایشان مشکل بوده است.

دیده‌اند معنا ندارد دو شیء از هم متمایز باشند ولی نه در تمام ذات متمایز باشند و نه در جزء ذات و نه به لحاظ عوارض مشخّصه و خصوصیات فردیّه. ولی محققین از فلاسفه که با نظر دقیق به مسئله نگاه کرده‌اند، نوع چهارم از تمایز را که معروف است به اینکه

«مابه‌الامتیازشان عین مابه‌الاشتراک است» قبول کرده‌اند، و این مسئله در مثل نور و بیاض و امثال این‌ها تا حدّی هم وجدانی است.[۵۴] پس از بیان مقدّمه فوق، وارد بحث وجوب و استحباب می‌شویم تا ببینیم:

آیا تمایز بین وجوب و استحباب چگونه است؟

اشاره

روشن است که کسی نمی‌تواند تمایز بین وجوب و استحباب را به تمام ذات بداند.
این امر باطلی است که وجوب و استحباب، مانند جوهر و عرض باشند و هیچ جهت اشتراکی در ارتباط با ذات نداشته باشند. این را کسی توهّم نکرده است. اما تمایز به بعض ذات، که عبارت از فصل است، در بعضی از کتابهای اصولی قدیم، این‌گونه فکر شده و الآن هم ممکن است کسی این‌گونه تصور کند که تمایز بین این دو، تمایز به فصل است، یعنی وجوب و استحباب، مثل انسان و بقر، تمایزشان به فصل است. در ارتباط با کیفیت آن نیز راه‌های مختلفی مطرح شده است:[۵۵]
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۵

راه اوّل

راه اوّل، همان تعبیر معروف است که بگوییم: «الوجوب عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك و الاستحباب عبارة عن طلب الفعل مع الإذن فی الترك»، یعنی هر دو در ارتباط با «طلب الفعل» مشترکند ولی فصل ممیّز وجوب، عبارت از «المنع من الترك» و فصل ممیّز استحباب، عبارت از «الإذن فی الترك» است. این تعبیر از اولین چیزهایی است که با خواندن معالم در ذهن انسان جا می‌گیرد.
اشکال مرحوم بروجردی بر راه اوّل: ایشان اشکال ظریفی در این زمینه مطرح کرده است. می‌فرماید: آیا منع از ترک، که فصل ممیّز وجوب است، به چه معنایی است؟ خود کلمه «منع» به‌معنای «طلب الترك» است و وقتی «ترک» را هم پشت سر آن می‌آورید معنایش «طلب ترك الترك» می‌شود و روشن است که «ترك الترك»، عبارت از فعل است پس «طلب ترك الترك» به‌معنای «طلب الفعل» است. درحالی‌که شما «طلب الفعل» را به‌عنوان جنس مطرح می‌کردید و می‌گفتید: «الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترك» در نتیجه، وجوب به‌معنای «طلب الفعل مع طلب الفعل» می‌شود.[۵۶] اشکال دیگر بر راه اوّل: اگر مسأله «منع من الترك» بخواهد- به‌عنوان فصل ممیّز- در وجوب مطرح شود، لازمه‌اش این است که کسی که به وجوب التفات پیدا می‌کند باید به ترک هم توجه داشته باشد، زیرا اگر به ترک، توجه نکند، چطور منع از ترک تحقق پیدا می‌کند؟ درحالی‌که نه مولای آمر و نه عبد مأمور، معمولًا توجّه به ترک ندارند. اگر مولا به عبدش بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم»، آیا معنایش این است که توجهی هم به عدم
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۶
اشتراء اللحم کرده و به دنبال آن، منع از ترک در کار است؟ و آیا وقتی عبد، این امر مولا را می‌شنود، مسأله ترک اشتراء اللحم در ذهن او می‌آید تا مسأله ممنوعیت به دنبال آن بیاید؟ خیر، این‌گونه نیست. این مسئله، کاشف از این است که «منع از ترک»- که به دنبال التفات به ترک است- داخل در ماهیت وجوب نیست. در نتیجه، راه اوّل نمی‌تواند صحیح باشد.

راه دوم

بعضـی گفته‌انـد: «وجـوب، عبـارت از طلـبی است که مخـالفت بـا آن، مـوجب اسـتحقاق عقوبت است و اسـتحباب، طلـبی است که مخالفت با آن، موجب استحقاق عقوبت نیست» در نتیجه، وجوب و استحباب، در یک جنس- یعنی طلب- اشتراک دارند ولی فصل ممیّز وجوب، عبارت از «اسـتحقاق عقوبت» و فصل ممیّز اسـتحباب، عبارت از «عدم استحقاق عقوبت» است. بررسی راه دوم ما قبول داریم که این فرق، بین وجوب و اسـتحباب وجود دارد و مخـالفت با وجوب، دارای اسـتحقاق عقوبت است و مخالفت با اسـتحباب، استحقاق عقوبت ندارد.

ولی بحث در این است که آیـا «ایجـاب اسـتحقاق عقوبت» داخل در ذات وجوب است و به‌عنوان فصل ممیّز وجوب مطرح است؟ یا اینکه اسـتحقاق عقوبت، امری مترتب بر وجوب بوده و درحقیقت، جزء آثار و عوارض وجوب است؟ روشن است که اگر جزء آثار وجوب باشـد، دیگر معقول نیست که جزء خود وجوب باشد، زیرا اثر شـیء، بعد از تمامیت شـیء، برآن شـیء مترتب می‌شود. شـما می گویید: اسـتحقاق عقوبت، مترتب بر مخالفت تکلیف وجوبی است، پس اوّل باید ماهیت وجوب و ذات و ذاتیات آن تحقق داشته باشد، سپس اسـتحقاق عقوبت برآن مترتب شود. چیزی که مترتب بر وجوب و از آثار وجوب است، معنا ندارد که آن را در مرحله ذات و ذاتیات بیاورید، و اگر استحقاق

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۷

عقـوبت، به‌عنـوان فصـل شـد، در مرتبه ذات و جزء ذات خواهـد بـود، چگـونه می‌شود چیزی هم جزء ذات و هم اثر مـترتب بر ذات باشد؟ آنچه این مطلب را روشن می کند این است که مسأله استحقاق عقوبت، یک حکم عقلی است درحالی‌که اگر چیزی در مرتبه ذات وجوب دخالت داشـته باشد باید مربوط به شرع باشد زیرا مولا ایجاب می کند و اگر در این وجوب و الزام، استحقاق عقوبت به نحو بعض الذات دخالت داشته باشد، معنایش این است که استحقاق عقوبت را مولا جعل کرده است، درحالی‌که حاکم به استحقاق عقوبت، عقل است. عقل، در مورد وجوب حکم به استحقاق عقوبت می کند و در مورد استحباب، حکم نمی کند.

راه سوم

بعضـی فرق را در ارتبـاط با چیزی که در رتبه سابق بر وجوب و به‌عنوان علت وجوب قرار دارد مطرح کرده‌انـد و گفته‌انـد: مولا دو جور اراده می‌تواند داشته باشد:

یک‌وقت اراده مولا در ارتباط با صـدور این عمل از عبد، اراده حتمیّه و یک‌وقت اراده غیر حتمیّه است.[۵۷] این قائل می گوید: اگر طلب مولا ناشی از اراده حتمیّه مولا باشد، وجوب، تحقق پیدا می کند و اگر ناشی از اراده حتمیّه مولا نباشد، از آن به استحباب تعبیر می‌شود با اینکه تعبیر، یک تعبیر است. در نتیجه، بنابراین قول، فرق بین وجوب و اسـتحباب، در ارتباط با اراده و ریشه و علت است. بررسـی راه سـوم این حرف قابـل قبـول است ولی بحث در این است که آیـا اختلاـف در علت سـبب می‌شود که فصـل ممیّز و جزء الـذات فرق کنـد یـا اینکه علت، فرق می کنـد؟ به‌عبـارت دیگر: آیـا تفـاوت در علت، سـبب به‌وجـود آمـدن تفـاوت ذاتی در معلول می‌شود یا اینکه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۸

اختلافْ فقط در ناحیه علّت است و هیـچ منافاتی ندارد که این دو معلول، از حیث ذات، واحد باشـند هرچند از جهت دیگر بین آنها تغایر و تمایزی وجود داشته باشد؟ و به تعبیر دیگر: این دلیل، با مدّعا تطبیق نمی کند زیرا مدّعا این است که بین وجوب و استحباب،

اختلافِ فصلی و ذاتی وجود دارد ولی دلیلی که بر این مدّعا اقامه می‌شود، اختلاف بین این دو را در ارتباط با علّت، اثبات می‌کند. البته این حرف که ما گفتیم: با فلسفه منافات ندارد. در فلسفه می‌گویند: یک وقت آتش، علت ایجاد حرارت ماء می‌شود و یک وقت، همین حرارت به‌واسطه محاذات با خورشید و شعاع شمس تحقق پیدا می‌کند. در آنجا می‌گویند: با اینکه این دو علت، معلولش حرارت آب است و شما چه‌بسا فکر کنید که این شیء واحد، یعنی حرارت آب، معلول دو علت است ولی باطن مسئله این است که هر معلولی در ارتباط با علتش، یک نوع محدودیت دارد. حرارتی که از ناحیه نار تحقق پیدا کرده، در باطن آن، خصوصیتِ مرتبط به نار وجود دارد و حرارتی که در اثر شعاع شمس تحقق پیدا کرده، حرارتی است که در باطنش، خصوصیتِ مرتبط به شعاع شمس وجود دارد. یعنی در حقیقت، این دو حرارت، مختلف است. با اینکه شما به‌حسب ظاهر می‌گویید: این حرارت، شیء واحد و معلول دو علت است ولی در باطن دو جور حرارت است. این حرف درست است ولی معنایش این نیست که بین این دو حرارت، از جهت ذات تغایر وجود دارد. خیر، یک نوع محدودیت و مغایرت هست امّا مغایرت فصلی و مغایرت ذاتی بین این دو حرارت وجود ندارد.

راه چهارم

بعضی فرق بین وجوب و استحباب را در ارتباط با مرحله‌ای قبل از اراده حتمیّه دانسته‌اند و گفته‌اند: اگر طلب، ناشی از یک مصلحت ملزِمه در مأمور به باشد، طلب وجوبی است ولی اگر ناشی از مصلحت راجحه غیر ملزمه باشد، طلب استحبابی است.
بررسی راه چهارم: این را ما قبول داریم که در موارد طلب وجوبی، مصلحت ملزمه‌ای در متعلّق،
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۷۹
تحقق دارد و در موارد طلب استحبابی، مصلحت، به حد لزوم نمی‌رسد بلکه همان رجحان استیفاء در آن وجود دارد. ولی بحث در این است که این حرف با تفاوت ذاتی بین وجوب و استحباب، منافات دارد. شما مدّعی هستید که وجوب، در مرحله ذات، متمایز از استحباب است و تغایرشان به نسبت به بعض ذات- یعنی فصل- است ولی در دلیلی که اقامه کرده‌اید سراغ علت غریبه رفته‌اید. شما می‌خواهید مصلحت ملزمه را جزء ذات وجوب قرار دهید. به‌عبارت دیگر: ما همان چیزی را که در مسأله استحقاق عقوبت ذکر کردیم اینجا نیز مطرح می‌کنیم. در آنجا گفتیم: باید ابتدا وجوبْ کاملًا تحقق پیدا کند و پس از آن شما مسأله استحقاق عقوبت را برآن مترتب کنید. اینجا نیز می‌گوییم: ابتدا باید مصلحت ملزمه در فعل وجود داشته باشد و به دنبال آن، اراده حتمیّه و به دنبال اراده حتمیّه، وجوب، تحقق پیدا کند. وجوب، ناشی از مصلحت ملزمه است یعنی وجوب کامل- که از نظر ماهیت، هیچ نقصی نداشته باشد- به دنبال مصلحت ملزمه تحقق پیدا می‌کند. آن‌وقت چیزی که به‌عنوان علتِ علتِ وجوب مطرح است چگونه می‌توانیم آن را داخل در ذات وجوب بدانیم و آن را به‌عنوان فصل ممیّز مطرح کنیم؟ خلاصه سخن این که نهایت چیزی که این دلیل اثبات می‌کند این است که طلب ناشی از اراده حتمیّه ناشی از مصلحت ملزمه، غیر از طلب ناشی از اراده غیر حتمیه ناشی از مصلحت راجحه است امّا اینکه این غیریت و مغایرت، در ارتباط با فصل آن دو باشد، این معنا را دیگر نمی‌تواند اثبات کند. در نتیجه این چهار تقریری که در ارتباط با تمایز میان وجوب و استحباب مطرح گردید، ناتمام است.

راه پنجم

مرحوم آخوند در مواردی از کفایه به مطلبی اشاره کرده و در بحث استصحاب کلّی قسم ثالث- در جلد دوم کفایه- این مطلب را

به وضوح بیان کرده است. ایشان در بحث استصحاب کلّی قسم ثالث می‌فرماید: وجوب و استحباب را با دو دید می‌توان ملاحظه کرد: دید عرفی و دید عقلی.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۰

از نظر عرف، بین وجوب و استحباب، مغایرت وجود دارد. البته ایشان تصریح نمی‌کند که بنا بر نظر عرف، بین وجوب و استحباب، مغایرت ذاتی وجود دارد ولی از کلام ایشان این مطلب استفاده می‌شود که بین وجوب و استحباب، مغایرت از حیث بعض ذات وجود دارد. امّا ازنظر عقل، تمایز بین وجوب و استحباب، تمایز، به تمایز نوع چهارم- یعنی تمایز به شدت و ضعف و کمال و نقص- است. ایشان می‌فرماید: عقل، وجوب را یک طلب اکید و شدید و کامل و استحباب را یک طلب ضعیف و ناقص می‌داند.[۵۸] و این همان چیزی است که در راه چهارم از بعض فلاسفه نقل کردیم. اشکال مرحوم بروجردی بر مرحوم آخوند: مرحوم بروجردی این مطلب را به‌عنوان توهّمی مطرح کرده[۵۹] و در مقام جواب از آن برآمده و می‌فرماید: این مطلب که ما تفاوت بین وجوب و استحباب را در ارتباط با کمال و نقص و شدت و ضعف بدانیم صحیح نیست، زیرا تمایز به کمال و نقص و تمایز به شدت و ضعف، در امور واقعیّه و امور تکوینیّه تحقق پیدا می‌کند. مثلًا می‌گوییم: واجب‌الوجود، یک وجود کامل و ممکن الوجود، یک وجود ناقص است. روشن است که وجود، دارای یک واقعیت و حقیقت است و این مراتب تشکیک، در این واقعیت، تحقق دارد. نور قوی و نور ضعیف، بیاض شدید و بیاض ضعیف، از واقعیات هستند. ولی امور اعتباریه، قابل تشکیک نیست.[۶۰] توضیح کلام مرحوم بروجردی: در اینجا باید دو جهت بررسی شود: یکی اینکه چرا امور اعتباریه قابل تشکیک نیست و دیگر اینکه آیا ما نحن فیه، امری اعتباری است

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۱

یا واقعی؟ امّا اینکه امور اعتباریه قابل تشکیک نیست، دلیلش- به‌نظر ایشان- این است که امور اعتباریه، دایر مدار اعتبار است. اعتبار، یا تحقق دارد یا ندارد و نمی‌توان برای آن، مراتبی را تصور کرد. عقلاء یا شارع، یا این امر اعتباری را اعتبار کرده‌اند و یا اعتبار نکرده‌اند. اگر اعتبار کرده‌اند، این امر اعتباری تحقق دارد و اگر اعتبار نکرده‌اند، تحقق ندارد. اعتبار، قوی و ضعیف ندارد، کمال و نقص در آن مطرح نیست. اما آیا وجوب و استحباب- که دو قسم از طلب هستند- از امور اعتباریه‌اند یا از امور واقعیّه؟ ما در آینده، بحث مفصّلی در این زمینه ارائه خواهیم کرد و خواهیم گفت: طلب، بر دو قسم است: طلب حقیقی و طلب انشائی. طلب حقیقی، یک واقعیت است و مرحوم آخوند معتقد است واقعیت طلب حقیقی همان واقعیت اراده است و فرقی بین طلب و اراده وجود ندارد. اراده، واقعیتی است که قیام به نفس دارد و یکی از اوصاف و صفات حقیقی نفسانی است. و اوصاف قائم به نفس، دارای واقعیت می‌باشند، واقعیت آنها به همین قیام این‌ها به نفس است. اراده، مثل علم است. علم، یک صفت قائم به نفس و یک واقعیت است، البته صفتِ ذات اضافه است که علاوه بر اضافه به عالم، اضافه‌ای هم به معلوم دارد. در باب اراده حقیقیّه هم مسئله همین‌طور است که یک طرف اراده، به نفس و مرید ارتباط دارد و یک طرف آن، اضافه به مراد دارد. امّا طلب انشائی به‌معنای اراده قائم به نفس نیست. طلب انشائی، به معنای انشاء طلب است یعنی انسان به‌واسطه لفظ آن، مفهوم طلب را در ظرف اعتبار، ایجاد می‌کند، همان‌طور که در معاملات بالمعنی الأعم وقتی با گفتن بعت و قبلت، بیعی را انشاء می‌کنید، این بیع انشائی شما در عالم اعتبار تحقق پیدا می‌کند. این تحقق، یک تحقق تکوینی و واقعی نیست. این‌طور نیست که بعد از تمامیت بیع، وضع مبیع یا بایع یا مشتری، تغییری واقعی پیدا کرده باشد. در باب زوجیت هم به‌همین‌صورت است،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۲

این‌طور نیست که بعد از اجرای صیغه نکاح، برای زن و مرد یک تغییر ماهوی به‌وجود آمده باشد. اگر معنای امر، عبارت از طلب انشائی شد، وجوب و استحباب هم- که دو قسم از طلب انشائی هستند- دو امر اعتباری می‌باشند. پس درحقیقت، بیان مرحوم

بروجردی از یک صغری و کبری تشکیل شده است.

صغری این است که وجوب و استحباب، دو امر اعتباری هستند و کبری این است که تفاوت دو امر اعتباری نمی‌تواند به شدت و ضعف و نقصان و کمال باشد. ما قبل از اینکه نظر خود مرحوم بروجردی را در این زمینه مطرح کنیم لازم است ببینیم آیا اشکال ایشان بر مرحوم آخوند وارد است یا نه؟ بررسی اشکال مرحوم بروجردی بر مرحوم آخوند تردیدی نیست که وجوب و استحباب، دو امر اعتباری و دو قسم از طلب انشائی می‌باشند. بنابراین، صغرای کلام مرحوم بروجردی قابل انکار نیست. ولی ایشان برهانی بر اینکه امور اعتباریه قابل تشکیک نیست، اقامه نکرده‌اند.

بنابراین، کبرای کلام مرحوم بروجردی قابل مناقشه است. ما وقتی امور اعتباریه را بررسی می کنیم، می‌بینیم در امور اعتباریه هم تشکیک وجود دارد، مثلًا بیع، یکی از امور اعتباریه است امّا همین امر اعتباری دارای موارد مختلفی است. گاهی بیع بین دو طرف اصیل- غیر فضولی- مطرح است، در اینجا عقلاء و شارع آمده‌اند مسأله ملکیت و نقل و انتقال را اعتبار کرده‌اند. اما در بیع فضولی، بعضی آن را باطل می‌دانند، که ما کاری با آنان نداریم، ولی مشهور بین فقهاء این است که بیع فضولی صحیح است اما نیاز به اجازه مالک اصلی دارد. اگر مالک اصلی اجازه داد، این بیع به‌طور تامّ واقع می‌شود و اگر اجازه نداد، به هم می‌خورد. معنای صحت بیع فضولی این است که عقلاء و شارع،[۶۱] اعتبار ملکیت می کنند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۳

آیا این دو بیع با هم فرق ندارند؟ بیع اصیل، یک بیع کامل است و نیاز به اجازه بعدی ندارد، ردّ بعدی هم در ابطال آن نقشی ندارد ولی بیع فضولی در عین اینکه بیع است امّا بیعی ضعیف و متزلزل و ناقص است و توقف بر اجازه بعدی دارد و اگر به‌جای اجازه، ردّ شود، ریشه و اساس آن از بین می‌رود. بنابراین ملاحظه می‌شود که در امور اعتباری هم تفاوت به شدت و ضعف وجود دارد. در نتیجه، بهترین حرفی که در زمینه وجوب و استحباب مطرح است، همین چیزی است که مرحوم آخوند فرموده است که وجوب و استحباب، دو امر اعتباری می‌باشند ولی با وجود این، تفاوت آن دو به شدت و ضعف و کمال و نقص است و هیچ برهانی نمی‌تواند این معنا را ثابت کند که در امور اعتباریه، شدت و ضعف وجود ندارد. و اینکه ما در بیان وجه کلام مرحوم بروجردی گفتیم: «امور اعتباریه، دایر مدار بین اثبات و نفی و وجود و عدم است»، کلام درستی است ولی مقایسه، بین دو وجود است نه بین وجود و عدم که شما بگویید: «امر اعتباری را یا اعتبار می کنند یا اعتبار نمی کنند»، خیر، بین دو اعتبار هم تفاوت به شدت و ضعف و کمال و نقص وجود دارد. ما وقتی بیع اصیل را با بیع فضولی- بنا بر صحت آن- مقایسه می کنیم می‌بینیم با وجود اینکه این دو، اعتباری می‌باشند ولی با یکدیگر فرق دارند.

نظریه مرحوم بروجردی در ارتباط با تمایز میان وجوب و استحباب

مرحوم بروجردی می‌فرماید: به‌نظر ما تمایز بین وجوب و استحباب، ربطی به مرحله ذات ندارد بلکه مربوط به خارج از ذات و مربوط به مقارنات است. اگر مولایی به عبدش گفت: «اضْرِبْ زیداً»، گاهی این جمله دارای مقارناتی است، مثلًا مولا با عصبانیت و درحالی که پا به زمین می کوبد و دستها را حرکت می‌دهد و حالت خاصی به چشم‌ها می گیرد، این جمله را گفته است در اینجا ما می‌آییم مسأله وجوب را انتزاع می کنیم. ولی گاهی مولا با لحن نرمی این جمله را می گوید و حتی در کنارش می گوید: «اگر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۴

هم انجام ندادی مهم نیست» اینجا ما استحباب را انتزاع می کنیم. و گاهی هم جمله «اضْرِبْ زیداً» را به‌صورت متوسطی مطرح

می‌کند به‌طوری که همراه آن، نه از مقارنات وجوب وجود دارد و نه از مقارنات استحباب، در چنین صورتی اختلاف وجود دارد، بعضی قائل به انتزاع وجوب و بعضی قائل به عدم انتزاع وجوب می‌باشند. مرحوم بروجردی سپس می‌فرماید: واقع مسئله این است که ما نمی‌توانیم وجوب و استحباب را دو قسم از طلب بدانیم. طلب، دارای دو قسم نیست بلکه دارای یک قسم است و آن‌هم خود طلب است. و مسأله مقارنات هم، مانند قرینه مجاز نیست.

شما در «رأیت أسداً یرمی» می‌گویید: «یرمی» قرینه بر این است که أسد در رجل شجاع استعمال شده است. ولی در ما نحن فیه، این‌گونه نیست. مقارناتی که موجب انتزاع وجوب می‌شود، قرینه بر این نیست که از طلب، طلب وجوبی اراده شده است و مقارناتی که موجب انتزاع استحباب می‌شود، قرینه بر این نیست که از طلب، طلب استحبابی اراده شده است. ما اصلًا وجوب و استحباب را خارج از دایره طلب می‌بینیم.

وجوب و استحباب، ربطی به حقیقت طلب- یعنی طلب انشائی- ندارد. در نتیجه ما تفاوت بین وجوب و استحباب را در ارتباط با ذات آن دو نمی‌دانیم تا بگویید: «در امر اعتباری، تشکیک وجود ندارد»، بلکه ما تفاوت را در ارتباط با یک امر خارج از ذات می‌بینیم.[۶۲] این کلام مرحوم بروجردی شبیه همان تمایز قسم سوم است و آن تمایزی بود که بین زید و عَمرو در ارتباط با عوارض مشخّصه وجود داشت. بررسی کلام مرحوم بروجردی: به‌نظر می‌رسد کلام مرحوم بروجردی دارای اشکالاتی است:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۵

اشکال اوّل: ما در این جهت بحث نداریم که کجا از صیغه افْعَلْ، انتزاع وجوب می‌شود و کجا انتزاع وجوب نمی‌شود. بحث ما در مقام اثبات نیست، بلکه بحث ما مربوط به مقام ثبوت است، همان‌طور که در سایر تمایزها، بحث ما در ارتباط با مقام ثبوت است. ما وقتی تمایز بین انسان و بقر را ملاحظه می‌کنیم می‌خواهیم ببینیم تمایز بین این دو در چیست؟ می‌بینیم تمایز آنها در ارتباط با فصل است. فصل ممیّز انسان، عبارت از ناطق و فصل ممیّز بقر، چیز دیگر است. امّا اینکه کجا انسان تحقق دارد؟

کجا بقر تحقق دارد؟ چه موجودی- به‌حسب خارج- انسان و چه موجودی بقر است. ما در تمایز بین انسان و بقر، کاری به این‌ها نداریم. تمایز بین انسان و بقر در ارتباط با ماهیت این دو است. ماهیت انسان، فصلی دارد و ماهیت بقر، فصل دیگری دارد و این دو فصل، جدای از یکدیگرند. تمایز بین وجوب و استحباب نیز همین‌طور است. درست است که وجوب، یک امر اعتباری و استحباب هم یک امر اعتباری است ولی وقتی ما می‌خواهیم تمایز بین این دو امر اعتباری را بررسی کنیم، چه کاری داریم که منشأ تحقق این امر اعتباری چیست؟ همان‌طور که در مقام بیان فرق میان بیع و اجاره- که دو امر اعتباری هستند- ما کاری نداریم که آیا بیع، به‌وسیله بِعتُ اعتبار می‌شود یا نه؟ ما در مقام اثبات، بحثی نداریم. ما می‌خواهیم فرق بین این دو امر اعتباری را ملاحظه کنیم.

به‌عبارت دیگر: ما می‌خواهیم ببینیم این دو از نظر ماهیت چه فرقی دارند. در بحث تمایز بین وجوب و استحباب هم همین‌طور است. ما می‌خواهیم ببینیم ماهیت وجوب، چه فرقی با ماهیت استحباب دارد؟ اما اینکه وجوب انتزاع می‌شود از افْعَلْ با مقارن خاص خودش و استحباب هم انتزاع می‌شود از افْعَلْ با مقارن خاصّ خودش، این ربطی به بحث ما ندارد. خلاصه اینکه نزاع ما مربوط به مقام ثبوت و کلام مرحوم بروجردی مربوط به مقام اثبات است. اشکال دوم: از مرحوم بروجردی سؤال می‌کنیم که شما بالأخره تمایز بین وجوب

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۶

و استحباب را در ارتباط با چه چیزی می‌دانید؟ آیا می‌خواهید بگویید: وجوب و استحباب، در تمام ذات با هم مشترکند؟ یعنی وجوب و استحباب در چیزی شبیه به جنس و فصل- چون در امور اعتباری، جنس و فصل حقیقی وجود ندارد- با هم اشتراک دارند و اختلاف آنها مربوط به امری خارج از ذات و ذاتیات است، شبیه آنچه در اختلاف و تمایز زید و عَمرو گفته می‌شد که در تمام ذات و ماهیت با یکدیگر اشتراک دارند ولی در عوارض مشخّصه اختلاف دارند؟ آیا می‌خواهید بگویید: وجوب و استحباب، در

تمام ذات، مشترکند و تمایزشان به مقارنات است؟ در این صورت آن ذاتی که شما بیان می‌کنید، عبارت از چیست؟ شما که تصریح کردید وجوب و استحباب، دو قسم از طلب نیستند و طلب، یک چیز است و وجوب و استحباب، از مقارنات استفاده می‌شود. پس آن ذاتی که این دو در آن اشتراک دارند چیست؟ آیا می‌خواهید بگویید:

ذات در هر دو عبارت از نفس طلب است و این مقارنات، خارج از ذات طلب بوده و ربطی به طلب ندارد؟ ما می‌گوییم: در تقسیم، مگر همیشه باید اشیاء به‌عنوان ذات مطرح باشند؟ ما وقتی می‌گوییم: «الإنسان إمّا عالم و إمّا جاهل» آیا این تقسیم غلط است؟ خیر، غلط نیست، درحالی‌که علم و جهل، ربطی به ماهیت انسان ندارد. آیا شما می‌گویید: این تقسیم درست نیست و ما دو جور انسان نداریم؟ خیر، ماهیت انسان، حیوان ناطق است و حیوان ناطق، هم در مورد عالم تحقق دارد و هم در مورد جاهل.

بنابراین در تقسیم لازم نیست همیشه جانب ذات را ملاحظه کنیم بلکه جهات خارجیه و مقارنات هم مصحّح تقسیم می‌باشند. پس ما- طبق بیان شما- می‌توانیم بگوییم:

وجوب و استحباب، در یک ماهیتی اشتراک دارند و باید یک جهت امتیازی بین آنها وجود داشته باشد، ولی آیا این جهت امتیاز چیست؟ در کلام شما- به‌عنوان مقام ثبوت- چیزی برای جهت امتیاز ذکر نشده است. لذا به‌نظر می‌رسد کلام مرحوم بروجردی هم کلام قابل قبولی نیست. نتیجه بحث در ارتباط با حقیقت وجوب و استحباب از ملاحظه نظریات مختلف در این زمینه در می‌یابیم که آنچه به‌نظر نزدیک‌تر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۷

است کلام مرحوم آخوند است. بنابراین وجوب و استحباب، به‌عنوان دو مرتبه از طلب می‌باشند. مرتبه کامل و مرتبه ناقص. و در اینجا چیزی شبیه همان تشکیک حقیقی پیاده می‌شود. اکنون که بحث ما در اینجا به پایان می‌رسد لازم می‌دانیم نکته‌ای را در ارتباط با کلام محقق عراقی رحمه الله مطرح کنیم. مرحوم عراقی- همانند مرحوم آخوند- تفاوت بین وجوب و استحباب را به شدت و ضعف و کمال نقص می‌دانست ولی معتقد بود که وجوب از راه اطلاق و مقدمات حکمت استفاده می‌شود، زیرا وجوب، عین طلب، بدون زیاده است ولی استحباب، عبارت از طلب با زیاده نقص است.[۶۳] به‌نظر ما قسمت اوّل کلام مرحوم عراقی صحیح است و تفاوت بین وجوب و استحباب، به‌شدت و ضعف و کمال و نقص است ولی قسمت دوم کلام ایشان- که وجوب را از راه اطلاق و مقدمات حکمت استفاده می‌کرد- قابل قبول نیست. برای تبیین مطلب، لازم است مقدّمه‌ای ذکر کنیم: در جایی که تفاوت به کمال و نقص و شدت و ضعف است، مثل نور قوی و نور ضعیف، وقتی ما این دو نور را در ارتباط با اصل ماهیت نور ملاحظه می‌کنیم نمی‌توانیم ادّعا کنیم که حقیقتِ نور قوی، عین حقیقت نور است بدون زیاده، ولی حقیقت نور ضعیف، عین حقیقت نور است با زیاده نقصان و ضعف. به‌عبارت دیگر: اگر ما نور ناقص را عبارت از «نور با زیاده نقصان» دانستیم، در مورد نور کامل نیز باید عین همین عبارت را به کار ببریم و آن را عبارت از «نور با زیاده کمال» بدانیم و فرق گذاشتن بین این دو، صحیح نیست. درست است که ما در مورد کمال و نقص گفتیم: «مابه‌الامتیاز، عین مابه‌الاشتراک است» ولی این‌گونه نیست که زیاده، مثل فصل باشد. در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۸

عین اینکه «ما به الامتیاز، عین مابه‌الاشتراک است» ولی هرکدام حدّی دارد. یکی را «النور الکامل» و دیگری را «النور الناقص» می‌گوییم. اگر مسأله نقصان، در نور ناقص، به‌عنوان حدّ مطرح شد، در نور کامل هم، کمال به عنوان حدّ مطرح است. ما در آنجا گفتیم: اگر نور را به کامل و ناقص تقسیم کردیم، معنا ندارد که یکی از این دو قسم، عین مقسم باشد بدون هیچ زیاده‌ای. هرجا مسأله تقسیم مطرح شد، هر قسمی، همان مَقْسَم است ولی با یک اضافه، اگرچه آن اضافه، داخل در ذاتش می‌باشد و «مابه‌الامتیاز، عین مابه‌الاشتراک است» امّا بالأخره وقتی شما وجود را به دو قسم کامل و ناقص تقسیم کردید نمی‌توانید بگویید: وجود کامل، عین

وجود است بدون زیاده ولی وجود ناقص، وجود با زیاده است. همان‌طور که کمال، در وجود کاملْ مابه‌الامتیاز است و مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است، نقص هم در وجود ناقص، همین حالت را دارد. در نتیجه، اگرچه مرحوم عراقی، کلام مرحوم آخوند را پذیرفته و تفاوت بین وجوب و استحباب را به‌شدت و ضعف دانسته است و این قابل قبول است ولی اینکه ایشان می‌خواست از راه اطلاق و مقدمات حکمت، وجوب را استفاده کند، به اعتبار اینکه وجوب، عین همان طلب است بدون زیاده ولی استحباب عین طلب است با زیاده نقص، نمی‌تواند حرف صحیحی باشد و لازمه کلام مرحوم آخوند این است که ما از راه اطلاق نمی‌توانیم وجوب را استفاده کنیم.

جهت چهارم: آیا طلبی که معنای امر است، طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟

اشاره

طلب بر سه قسم است: طلب حقیقی، طلب انشائی و طلب ذهنی. طلب حقیقی: عبارت از واقعیت و حقیقت طلب است. ما در آینده، بحثی داریم که

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۸۹

آیا واقعیت طلب، چیست؟ به‌نظر مرحوم آخوند که قائل به اتحاد طلب و اراده است، واقعیت طلب، همان واقعیت اراده است. اراده عبارت از صفتی نفسانی و قائم به نفس است که به دنبال بعضی از مبادی و مقدمات، تحقق پیدا می‌کند. اراده، یک واقعیت است و معنای واقعیت این است که به حسب خودش ملاحظه شود. واقعیت صفات نفسانیه عبارت از قیام این صفات به نفس است. اگر صفتی واقعاً قائم به نفس بود، دارای واقعیت است و اگر قائم به نفس نبود، دارای واقعیت نیست. مثلًا یکی از صفات نفسانیه، صفت علم است، این صفت، در صورتی واقعیت دارد که تحقق داشته و قائم به نفس انسانی باشد. بنابراین طبق مبنای مرحوم آخوند که طلب را متحد با اراده می‌داند، اراده حقیقیه، عبارت از همان حالت نفسانیه- و به تعبیر دیگر: شوق مؤکّد- است که به دنبال آن، عضلات به طرف مراد حرکت می‌کند. و معنای طلب حقیقی به‌نظر مرحوم آخوند همین اراده حقیقیه است.[۶۴] طلب ذهنی: این قسم از طلب هم عبارت از واقعیت و وجود است، امّا وجود در ظرف ذهن. به مجرّد اینکه انسان چیزی را تصور کرد- یعنی صورت آن شیء را در ذهن خود آورد- آن چیز وجود ذهنی پیدا می‌کند. مثلًا: در ارتباط با انسان، دو وجود مطرح است: وجود خارجی که عبارت از زید و بکر و ... است و وجود ذهنی که عبارت از تصور ماهیت و مفهوم انسان است. همین صورت ذهنیّه ماهیت انسان، وجود ذهنی انسان است. به‌طوری که اگر انسان ده بار تصور شود، این ماهیت، ده بار در ذهن می‌آید و وجود ذهنی پیدا می‌کند. وجود حقیقی و ذهنی در ارتباط با انسان روشن است ولی در ارتباط با طلب باید دقت بیشتری شود زیرا طلب، بنا بر مبنای مرحوم آخوند، همان اراده قائم به نفس انسان و همان شوق مؤکّد محرّک عضلات است و جای اراده حقیقیه، همان نفس است،[۶۵] لذا

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۹۰

ممکن است کسی بین اراده حقیقیه با وجود ذهنی آن اشتباه کند و بگوید: وجود ذهنی هم عبارت از تحقق طلب در ذهن است. پس چه فرقی بین این دو هست؟ پاسخ این است که وجود ذهنی طلب، به‌عنوان تصور مفهوم طلب است. ممکن است انسان هیچ اراده و طلبی نداشته باشد ولی وقتی با مفهوم اراده و مفهوم طلب برخورد می‌کند باید آن را تصور کند و به مجرّد اینکه مفهوم طلب، مورد التفات ذهن واقع شد، وجود ذهنی برای طلب تحقق پیدا می‌کند درحالی‌که واقعیت طلب و فرد حقیقی طلب- بنا بر قول ایشان که طلب و اراده را یک چیز می‌داند- ممکن است اصلًا تحقق نداشته باشد. ما که الآن در ارتباط با طلب و اراده بحث

می‌کنیم، مفهوم آن دو را تصور می‌کنیم و وجود ذهنی طلب و اراده به‌طور مکرّر برای ما تحقق پیدا می‌کند ولی واقعیت آن دو الآن اینجا مطرح نیست. پس اشتباه نشود که بین وجود ذهنی طلب با وجود واقعی آن فرقی وجود ندارد، چون هر دو مربوط به نفس هستند. طلب انشائی: طلب، دارای وجود دیگری به نام «طلب انشائی» است که این قسم از وجود در ارتباط با انسان مطرح نیست. انسان، وجود انشائی ندارد. طلب انشائی به تعبیر مرحوم آخوند، این است که متکلّم، به صیغه افْعَلْ یا به ماده «أ، م، ر» و یا به خود ماده طلب، این ماهیت را ایجاد کند.[۶۶] البته بعداً می‌گوییم که ظرف وجود این ماهیت، نه خارج است و نه ذهن، بلکه به تعبیر بعضی از بزرگان فقهاء، وعاء آن عبارت از نفس الأمر است و نفس الأمر، اعم از واقع و ذهن است. متکلّم، مفهوم طلب را به‌واسطه «أطْلُبُ منک کذا» یا «افْعَلْ کذا» یا «آمُرُکَ بکذا» انشاء می‌کند.

این همان جملات انشائیه هستند نه جملات خبریه. البته ما به‌زودی در ارتباط با حقیقت انشاء بحث خواهیم کرد ولی در اینجا دو مطلب وجود دارد: مطلب اوّل: آیا دایره وجود انشائی، همه مفاهیم و ماهیات را شامل می‌شود یا

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۹۱

اینکه اختصاص به امور اعتباریه- مثل معاملات بالمعنی الأعم- دارد و یا اینکه علاوه بر امور اعتباریه، در بعضی از مفاهیمی که دارای مصادیق حقیقیه‌اند نیز جریان دارد؟

شما انسان را با طلب مقایسه کنید. هر دو هم دارای فرد حقیقی هستند و هم دارای فرد ذهنی ولی در مسأله انشاء، بین آن دو تفکیک می‌شود. انشاء طلب، امکان دارد ولی انشاء انسان، امری غیر عقلائی است. علت این جدائی، عقلاء هستند. عقلاء برای ماهیت و مفهوم انسان، وجود انشائی قائل نیستند ولی برای مفهوم و ماهیت طلب، وجود انشائی قائلند. مطلب دوم: مرحوم آخوند در اوایل همین بحث نکته قابل توجّهی را مطرح می‌کند، ایشان می‌فرماید: اگر ما طلب حقیقی را موضوع و مطلق الطلب و مفهوم الطلب را محمول قرار دهیم، حمل در چنین قضیه‌ای، حمل شایع صناعی خواهد بود، همان گونه که حمل در «زیدٌ إنسان» حمل شایع صناعی است زیرا بین موضوع و محمول، اتحاد در وجود مطرح است. بنابراین در وجودات حقیقیه طلب، حمل شایع صناعی مطرح است. ولی اگر موضوع را یک وجود ذهنی و محمول را همان کلّی قرار دهیم آیا حملش چه حملی است؟ مگر شما نمی‌گویید: وجود ذهنی هم وجود همان ماهیت است؟ مگر وجود ذهنی در عرض وجود خارجی نیست؟ چرا، وجود ذهنی و وجود خارجی در عرض هم و در یک رتبه‌اند. ولی اگر انسان متصوَّر در ذهن را موضوع و کلّی و ماهیت انسان را محمول قرار دادیم حمل آن چه حملی است؟ در اینجا بین صدر المتألهین رحمه الله و دیگران اختلاف است: مرحوم صدر المتألهین معتقد است این حمل نه حمل اوّلی و نه حمل شایع صناعی است بلکه نوع سومی از حمل است. همین‌طور اگر وجود انشائی طلب- که وجودی از ماهیت طلب است- را موضوع قرار دهیم، و بگوییم: «الطلب الإنشائی طلب»، حمل آن حمل شایع صناعی نیست. موضوع در حمل شایع صناعی، باید فرد حقیقی و مصداق واقعی محمول باشد و اگر مصداق

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۹۲

ذهنی یا مصداق انشائی محمول بود، حمل آن، حمل شایع صناعی نخواهد بود. عبارت مرحوم آخوند در کفایه ناظر به این معناست یعنی مرحوم آخوند می‌خواهد همین مطلبی را بفرماید که مرحوم صدر المتألهین فرموده است. ولی مرحوم آخوند طلب ذهنی را مطرح نمی‌کند بلکه طلب حقیقی و طلب انشائی را مطرح می‌کند.[۶۷]

ماهیت انشاء

اشاره

با توجه به اینکه مقصود از طلبی که مفاد امر است، عبارت از طلب انشائی است، مناسب است در اینجا بحثی اجمالی در ارتباط با حقیقت انشاء داشته باشیم و ببینیم آیا حقیقت وجود انشائی چیست؟ با وجود اینکه مسأله انشاء- خصوصاً در معاملات- مورد ابتلاست ولی این مسئله، کمتر مورد بحث قرار گرفته است.

۱- نظریه مشهور

اشاره

شهید اوّل رحمه الله در کتاب قواعد فقهیّه‌اش[۶۸] می‌فرماید: «الإنشاء هو القول الذی یوجد به معناه فی نفس الأمر»،[۶۹] یعنی انشاء عبارت از لفظی است که به سبب آن لفظ، معنا وجود پیدا می‌کند ولی نه در خارج و نه در ذهن، بلکه در نفس الأمر که اعم از خارج و ذهن است. البته ما می‌دانیم که در بسیاری از معاملات، لفظْ خصوصیتی ندارد، مخصوصاً در باب بیع که- بنا بر تحقیق- با معاطات هم تحقق پیدا می‌کند. بنابراین لازم نیست که

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۹۳

عامل وجود معنا و سببی که مؤثر در تحقق معناست، حتماً لفظ باشد و شاید علت اینکه ایشان لفظ را مطرح کرد، برای احتراز از غیر لفظ نبوده بلکه برای این باشد که لفظ، واضح‌ترین چیزی است که انشاء به سبب آن تحقق پیدا می‌کند. بنابراین، از عبارت شهید اوّل استفاده می‌شود که وجود انشائی، به لفظ تحقق پیدا می‌کند به این صورت که وقتی بایع می‌گوید: «بعت»، اراده می‌کند که این بیع که عبارت از یک امر اعتباری است به سبب لفظ «بعت» در نفس الأمر- که شامل عالم اعتبار هم می‌شود- تحقق پیدا کند. اگر بیع، تحقق پیدا کرد، عقلاء، آثاری برآن مترتب می‌کنند.

ملکیتِ بایع نسبت به مبیع، تحقق پیدا کرده و بایع به هر صورتی که بخواهد می‌تواند در مبیع تصرف کند. در باب زوجیّت هم همین‌طور است. وقتی زوجه خطاب به زوج می‌گوید: «أنکحتک نفسی علی المهر المعلوم»، زوجه اراده می‌کند که با این لفظ، نکاح- که امری اعتباری است- در عالم اعتبار، تحقق پیدا کند. بنابراین با لفظ «أنکحتک»، مفاد و معنای آن تحقق پیدا می‌کند و این نکاح و زوجیت، منشأ ترتّب آثار فراوانی است، هم از نظر عقلاء و هم از نظر شرع. پس در حقیقت، ما از یک طرف واقعیت بیع را امری اعتباری می‌دانیم، زیرا بیع، مثل انسان نیست. انسان، هم دارای وجودات حقیقیه قابل مشاهده و هم دارای وجود ذهنی است ولی بیع، دارای وجود حقیقی نیست زیرا وقتی زید، کتاب خود را به عَمرو می‌فروشد، نه در واقعیت زید و نه در واقعیت عَمرو و نه در واقعیت کتاب، هیچ تغییری حاصل نمی‌شود. نتیجه این امر اعتباری، فقط این است که اضافه اعتباری زید نسبت به کتاب، به عَمرو انتقال پیدا می‌کند و اضافه اعتباری عَمرو در ارتباط با ثمن، به زید انتقال پیدا می‌کند. و از طرفی نمی‌توانیم اسم این امر اعتباری را وجود ذهنی بگذاریم، زیرا وجود ذهنی به معنای تصور بیع و ایجاد بیع در ذهن است. شهید اوّل رحمه الله می‌فرماید: این امر اعتباری، تحقق و وجودش به سبب لفظ است و وعاء تحقق آن‌هم عبارت از نفس الأمر است که شامل تحقق خود امر اعتباری هم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۹۴

می‌شود. امر اعتباری تحقق دارد، امّا وعاء آن، غیر از وعاء واقع و غیر از وعاء ذهن است. ولی امور اعتباریه، در فلسفه حظّی ندارند

زیرا فلسفه به دنبال یک واقع به‌معنای اعم است لذا مسأله وجود ذهنی هم در فلسفه محلّ بحث قرار گرفته که آیا حظّی از حقیقت دارد یا نه؟ چه رسد به امر اعتباری که انسان هرچه ملاحظه می‌کند می‌بیند چیزی وجود ندارد، نه در زید تغییری به‌وجود آمده نه در عَمرو و نه در کتاب. بله می‌توان گفت: وجود انشائی محدود به اعتباریات نیست و بعضی از مفاهیم واقعیّه را هم دربر می‌گیرد. مفاهیمی چون استفهام، تمنّی، ترجّی و ... از این قبیلند، که در عین اینکه دارای وجود انشائی هستند، مصداق حقیقی و واقعی هم دارند. طلب مورد بحث ما هم از این قبیل است که چند جور وجود برای آن تصوّر می‌شود. مرحوم آخوند می‌فرماید: استفهام‌هایی که در قرآن در ارتباط با خداوند مطرح شده، استفهام حقیقی نیست، زیرا استفهام حقیقی، ناشی از جهل استفهام‌کننده است و چنین چیزی در ارتباط با خداوند محال است. بلکه این استفهام‌ها، استفهام انشائی است. استفهام انشائی- برای خاطر اغراض و اهدافی- در مورد خداوند متعال، مانعی ندارد. در باب ترجّی و تمنّی نیز این‌گونه است.[۷۰] هریک از این مفاهیم، دارای سه نوع وجود می‌باشند: وجود ذهنی، وجود حقیقی و وجود انشائی. وجود ذهنی آنها، عبارت از تصور همین مفاهیم است و وجود انشائی آنها به این معناست که الفاظی گفته شود و به سبب آن الفاظ، تحقق این معانی اراده شود. مثلًا متکلم می‌خواهد مفهوم طلب با گفتن «اضْرِبْ» تحقق پیدا کند و یا مفهوم استفهام با گفتن (وَ مَا تِلْکَ بِیَمینِکَ یَا مُوسی)[۷۱] تحقق پیدا کند. و همین‌طور است لیت و لعلّ‌هایی که در قرآن وجود دارد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۹۵

ظاهراً مشهور هم همین معنا را در ارتباط با انشاء مطرح کرده‌اند.[۷۲]

اشکال آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» بر مشهور

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: مراد شما از اینکه می‌گویید: «معنا، به سبب لفظ تحقق پیدا کند» چیست؟ لفظ و معنا دو مقوله جدا می‌باشند و نمی‌شود لفظ، معنا باشد و یا معنا، لفظ باشد. آیا می‌خواهید بگویید: «وقتی واضع، لفظ را برای معنا وضع کرد، علقه و ارتباطی بین این لفظ و معنا تحقق پیدا می‌کند و لفظ، وجودی برای معنا می‌شود، به‌گونه‌ای که حسن و قبح معانی، به الفاظ سرایت می‌کند»؟ اگر چنین چیزی می‌خواهید بگویید باید در هر لفظ و معنایی این حرف را بزنید. در جملات خبریه هم، لفظ و معنا و علقه وضعیه وجود دارد بلکه در مفردات نیز همین‌طور است، انسان، لفظی است که برای معنایی وضع شده است پس شما باید اینجا هم مسأله انشاء را مطرح کنید. درحالی‌که شما (مشهور) دایره انشاء را فقط منحصر به یک قسم از جملات- یعنی جملات انشائیه- می‌دانید. و این حرف را در مورد مفردات و جملات خبریه‌ای که در آنها اخبار اراده شده است مطرح نمی‌کنید. و اگر مراد شما وجود معنا با قطع‌نظر از ارتباط وضعی بین لفظ و معناست پس می‌گوییم: اگر معنا دارای وجود حقیقی باشد- مثل جسم، که وجود حقیقی جوهری دارد- و بیاض، که وجود حقیقی عرضی دارد- لفظ نمی‌تواند منشأ تحقق وجود حقیقی باشد. تحقق وجود حقیقی دارای علل و اسبابی تکوینی است و لفظ، مدخلیتی در آنها ندارد. اما اگر معنا دارای وجود اعتباری باشد، در باب امور اعتباریه، ملاک اعتبار در دست

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۹۶

معتبِر است و ما که متشرعه هستیم، معتبِر را عبارت از شارع می‌دانیم. شارع در مواردی اعتبار ملکیت کرده است. بعضی از این موارد، دارای عاملی غیر اختیاری است که ربطی به انسان ندارد. مثلًا موت مورّث، امری غیر اختیاری است و شارع به‌واسطه آیات ارث، ملکیت وارث را- با سهام معینی- نسبت به اموال مورّث اعتبار کرده است.

بعضی دیگر از این موارد، دارای عاملی اختیاری است ولی مسأله انشاء در آن مطرح نیست، مثلًا حیازت مباحات یک امر اختیاری

واقعی است و به دنبال این حیازت، شارع آمده و ملکیت حیازت‌کننده را اعتبار کرده است. اما وقتی سراغ بیع می‌آییم با (أحلَّ اللَّهُ البِیع)[۷۳] مواجه می‌شویم. «أحلَّ» در این آیه شریفه «أحَلَّ» وضعی است نه تکلیفی. معنایش این است که شارع همین بیع متداول و عرفی را مورد امضاء قرار داده است. یعنی اوّل باید یک بیع عرفی تحقق پیدا کند تا شارع بیاید و آن را امضا کند و ملکیت بایع نسبت به ثمن و ملکیت مشتری نسبت به مبیع را اعتبار کند. همان‌طور که در احکام تکلیفیه این‌گونه است. ابتدا باید خمر تحقق پیدا کند تا نجاست و حرمت شرب برآن مترتب شود. بنابراین در باب بیع هم اعتبار به دست شارع است، پس چگونه شما می‌گویید: «امر اعتباری به‌وسیله «بعت» وجود پیدا می‌کند»؟ خیر، آن امر اعتباری به دست شارع است. باید ابتدا «بعت» تحقق پیدا کند تا شارع به دنبال آن «أحَلَّ» را پیاده کرده و بیع را امضاء و تصویب نماید. پس اگرچه بیع امری اعتباری است ولی آیا اعتبار به دست کیست؟ آیا به دست انشاءکننده است یا به دست شارع؟ معلوم است که به دست شارع است. آیا شما می‌گویید: «قول «بعت» سبب وجود اعتبار شارع است»؟ ما نمی‌توانیم چنین چیزی را بپذیریم. اعتبار شارع مربوط به خود اوست و سبب وجود آن، عبارت از بایع نیست. به‌عبارت دیگر: آیت‌اللّٰه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: ما نمی‌خواهیم وجودات

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۹۷

اعتباریه را نفی کنیم. بلکه می‌گوییم: منشأ تحقق وجودات اعتباریه، به دست اعتبارکننده است. مثلًا در باب معاملات به معنای اعم، اعتبار به دست شارع است و ما قبول داریم که در بیع، تا وقتی بعت و اشتریت نباشد شارع، اعتبار ملکیت نمی‌کند. ولی بحث در این است که باید بیعی باشد تا شارع تنفیذ کند، باید بیعی باشد تا (أحَلَّ اللَّه) وضعی روی آن جریان پیدا کند. بنابراین، بیع در رتبه متقدّم بر (أحَلَّ اللَّه) است. بیع در رتبه متقدّم بر اعتبار شارع نسبت به ملکیت است و بحث ما در خود بیع است یعنی هنوز به اعتبار شارع نرسیده است. شما وجود انشائی را در این مرحله تصویر می‌کنید و ما می‌پرسیم: وجود انشائی در این مرحله چه معنایی دارد؟ وجود اعتباری که متأخر از این مرحله است، وجود حقیقی هم که در باب بیع و امثال آن مفهومی ندارد. پس اینجا چه چیزی وجود دارد که اسمش را وجود انشائی بگذاریم، در مقابل وجود حقیقی و وجود اعتباری؟[۷۴] بررسی اشکال آیت‌اللّٰه خویی «دام ظلّه» بر مشهور: قسمت اوّل اشکال ایشان، مورد قبول ما نیز هست یعنی اگر معنا بخواهد به لفظ تحقق پیدا کند و منشأ آن علقه وضعیه باشد دارای تالی فاسد است. ولی قسمت دوم اشکال ایشان، مورد قبول ما نیست. آیت‌اللّٰه خویی «دام ظلّه» فرمود: «اگر مراد مشهور از تحقق معنا به لفظ، تحقق معنا با قطع‌نظر از علقه وضعیه باشد، به مشهور می‌گوییم: وجود بر دو قسم است: وجود حقیقی که تحققش دائر مدار علل تکوینیه خاصّه است و وجود اعتباری که به دست اعتبارکننده است». اوّلًا: ما به آیت‌اللّٰه خویی «دام ظلّه» می‌گوییم: شما چه دلیلی دارید که وجود بر دو قسم است؟ بلکه ما می‌گوییم: «قسم سومی هم برای وجود مطرح است و آن وجود انشائی است». شما که می‌خواهید حرف مشهور را جواب دهید نمی‌توانید بر ادّعا تکیه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۹۸

کنید، بلکه باید برهان اقامه کنید. البته ما می‌خواهیم بگوییم: «استدلال شما بر علیه مشهور، یک استدلال منطقی نیست» و الّا ما که مدّعی وجود انشائی هستیم، برای اثبات آن دلیل اقامه خواهیم کرد. ثانیاً: به نظر می‌رسد در کلام ایشان خلطی صورت گرفته و همان خلط باعث شده تا کلام مشهور را مورد اشکال قرار دهند، ایشان در مورد وجودات اعتباریه فرمودند:

«منشأ تحقّق وجودات اعتباریه به دست اعتبارکننده و به دست شارع است» سپس کلام مشهور را مورد اشکال قرار داده و فرمودند: «الفاظ نمی‌تواند سبب برای اعتبار شارع شود بلکه اعتبار شارع مربوط به خود اوست». در حالی که مراد مشهور از تحقّق یک امر اعتباری، مانند بیع توسّط «بعت»، این نیست که با گفتن «بعت» ملکیت شرعیه ایجاد می‌شود. زیرا ملکیت شرعیه متأخّر از بیع است. و همان‌طور که آیت اللّٰه خویی «دام ظلّه» قبول دارند باید بیعی در کار باشد تا شارع ملکیت را اعتبار کند. اما اساس اشکال اینجاست که بحث ما در مورد خود بیع، قبل از اعتبار شارع است. ولی ایشان آن را به مرحله بعد- یعنی مرحله اعتبار شارع- کشانده و

می‌فرمایـد: «بعثُ نمی‌تواند سـبب وجود اعتبار شارع شود». اصـلًا بحث ما در این مرحله ربطی به اعتبار شارع و حتی اعتبار عقلاء هم نـدارد. بلکه بحث در رتبه مقدّم بر این اعتبـار است. سؤال: آیـا در رتبه متقـدّمه، خـود این بـایع می‌توانـد اعتبـار ملکیت کنـد؟ اگر بگوییـد: نمی‌توانـد، پس چرا شـما می‌گوییـد: «بعت، آن چیزی را که در نفس بـایع است و یـک امر اعتبـاری است، ابراز می‌کنـد»؟ معنای این حرف این است که بایع می‌تواند ملکیت را اعتبار کند، نه ملکیت شرعیه و نه ملکیت عقلائیه، بلکه خودش می‌تواند اعتبار ملکیت کند، البته این اعتبار ملکیت، به‌ضـمیمه عقد، موضوع می‌شود برای اعتبار ملکیت عقلاء و شارع. بنابراین، شما قبول دارید که در مرحله موضوع، خود بایع می‌توانـد اعتبار ملکیت کند و قبول کردید که این، ربطی به شارع و عقلاء ندارد. اگر شـما دایره اعتبار را این‌گونه توسعه دادید- و چاره‌ای هم جز این ندارید- ما

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۹۹

همین‌جـا وجود انشـائی را پیاده می‌کنیم و می‌گوییم: وجود انشائی عبارت از این است که این امر اعتباری به نام بیع- به اعتقاد بایع- به «بعت» تحقق پیـدا کنـد. این امر اعتبـاری، گـاهی منشأ اعتبار عقلاء و شارع می‌شود و گـاهی هم منشأ اعتبار آنان نیست، مثل اینکه معـامله‌ای واقع شود که هم عقلاء آن را باطل می‌داننـد و هم شارع. اما در همان معامله فاسـد، وجود انشائی تحقق پیـدا کرده ولی نه شارع اثری برآن مترتب کرده و نه عقلاء.

۲- نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

ایشان می‌فرماید: به‌نظر ما انشاء عبارت از این است که انسان به‌وسیله لفظ یا شبه لفظ، آنچه در نفس دارد ابراز کند. آنچه در نفس است گـاهی یـک امر حقیقی و واقعی اسـت، مثـل مـواردی که طلب حقیقی در کـار باشـد. اگر مولاـ به دنبـال طلب حقیقی، جمله انشـائیه‌ای صـادر کرد، ایـن جملـه انشـائیه، از آن طلـب حقیقی که در نفس مولاـست پرده برمی‌دارد. و گـاهی آنچه در نفس اسـت عبـارت از یـک امر اعتبـاری و طلب اعتبـاری است، مثـل اینکه در نفس خود، ملکیت یـا زوجیّت را اعتبـار کنـد. در اینجا، «بعت» یا «أنکَحْتُ» می‌آیـد و آن اعتبار نفسانی را ابراز می‌کنـد. سـپس می‌فرماید: اصـلًا این مسأله ابراز، اختصاص به جمل انشائیه ندارد بلکه در جمـل خـبریه نیز همین‌طور است. هیئت جمله خـبریه، برای ابراز آنچه در نفس مخـبر است وضع شـده است. آنچه در نفس مخبر است عبارت از قصـد حکایت از یک واقعیت است و جمله خبریه می‌آید آن را ابراز می‌کند. بنابراین، فرق بین جمله خبریه و انشائیه در ارتبـاط بـا مـا فی النفس است. اگر مـا فی النفس، قصـد حکـایت از یـک واقعیت باشـد، جـای جمله خـبریه است ولی اگر قصـد حکایت نباشد بلکه واقعیتی در خود نفس یا امری اعتباری در خود نفس وجود داشته باشد از آن به جمله انشائیه تعبیر می‌شود.[۷۵]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۰

بررسـی نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»: اینکه ایشان می‌فرمایـد: «بِعْتُ، به‌عنوان ابرازکننده ما فی النفس است» به این معناست که بیع در همـان حالت نفسانی تحقق پیـدا کرده است و به تعبیر و تصـریح خود ایشان، این لفظ، اماریت و کاشـفیت دارد از آنچه در نفس است. آیـا مسـئله به این صورت است یـا آنچه مشـهور می‌گوینـد درست است؟ مشـهور می‌گوینـد: قبـل از اینکه «بعتُ» و «اشتریتُ» بیایـد، چیزی تحقق پیـدا نکرده است. امر اعتباری، به سـبب «بعتُ» وجود پیدا می‌کند. بنابراین هم مشـهور و هم آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» قبول دارند که در اینجا امری اعتباری- با قطع‌نظر از شارع و عقلاء- وجود دارد، ولی بحث در این است که آیا آن امر اعتباری نفسانی که قبل از عقـد است، حقیقتِ بیع بوده و لفظْ کاشف از آن است یا اینکه امر اعتباری به خود این لفظ، وجود پیـدا می‌کنـد. به‌نظر ما امر اعتباری به خود لفظ تحقق پیـدا می‌کنـد و بیع، در رتبه قبل از عقـد تحقق نـدارد. شاهد این مطلب، مراجعه به عقلاست.

آیا انشاءات عقلاء، به چه صورتی است؟ ما در معاملات ملاحظه می‌کنیم انسان چه‌بسا به انشاء خودش توجّهی ندارد.
وقتی انسان می‌خواهد به‌عنوان وکالت، صیغه نکاحی را جاری کند، آیا واقعاً قبل از عقد نکاح، مطلب را تمام‌شده می‌بیند و آن مطلب تمام‌شده را با لفظ اظهار می‌کند؟ روشن است که در این صورت، عقد مانند قباله نکاح خواهد بود و همان‌طور که قباله، حاکی از نکاحی است که انجام شده، عقد هم حاکی از نکاحی است که قبلًا واقع شده است. آیا واقعاً این‌طور است؟ ما وقتی به خودمان- به‌عنوان متشرعه تحصیل‌کرده- مراجعه می‌کنیم می‌بینیم مسئله این‌طور نیست. قراردادهایی که بین عقلاء انجام می‌شود حاکی از این نیست که قرارداد، قبلًا انجام شده است بلکه قراردادها به نفس همین الفاظ، انجام می‌گیرد. علاوه بر این، اگر شما الفاظ را به‌عنوان اماره و کاشف مطرح می‌کنید، ما به شما

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۱

می‌گوییم: اماره و کاشف مربوط به‌صورت شک است. اگر شما یقین دارید که این اعتبار نفسانی تحقق دارد، دیگر مُبرز، چه کاری می‌خواهد انجام دهد؟ آیا مُبْرِز، موضوعیت دارد یا طریقیت؟ معنای اماره و کاشف بودن الفاظ، عبارت از طریقیت است. حال اگر ما طریقیتِ بالاتری داشته باشیم یعنی علم به ما فی النفس این زوجه یا بایع داشتیم، یقین داشتیم که این بایع، در نفس خودش ملکیت را اعتبار کرده، یا یقین داشتیم زوجه در نفس خودش، زوجیت را اعتبار کرده است، دیگر چه نیازی به این لفظ داریم؟ آیا شما جرأت می‌کنید بگویید این مُبْرِزِ بالاتر کافی است؟ خیر، کسی نمی‌تواند چنین حرفی بزند. در نتیجه، الفاظ جنبه موضوعیت دارند و اگر لفظ، موضوعیت داشت، معنایش این است که قبل از الفاظ، چیزی تحقق پیدا نکرده است بلکه با لفظ تحقق پیدا می‌کند.

آن چیزی که به لفظ، تحقق پیدا می‌کند همان بیع- که امری اعتباری است- می‌باشد.

همان‌طور که شارع، بیع را اعتبار می‌کند، بایع هم به کلمه «بعتُ»، این امر اعتباری را ایجاد می‌کند. و این ایجاد امر اعتباری به دست بایع، که حتماً باید با لفظ یا شبه لفظ باشد، وجود انشائی نامیده می‌شود. در نتیجه، نه اشکال آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» به مشهور وارد بود و نه راه‌حلّی که ایشان ارائه کرده، راه حلّ درستی است. بنابراین، حقیقت وجود انشائی، همان چیزی است که مشهور و شهید اوّل رحمه الله ذکر کردند و مراجعه به عقلاء هم آن را تأیید می‌کند.

نظریه مرحوم آخوند در ارتباط با طلبی که معنای «أ، م، ر» است

پس از آنکه اجمالًا با معنای وجود انشائی آشنا شدیم، مرحوم آخوند می‌فرماید: ما عقیده داریم طلبی که معنای «أ، م، ر» است عبارت از طلب انشائی است نه طلب حقیقی و نه مطلق طلب. ولی اگر شما اصرار داشته باشید که مادّه امر- در مقام وضع- برای مطلق طلب وضع شده است، ما نمی‌توانیم این معنا را انکار کنیم که ماده امر به‌واسطه کثرت استعمال در خصوص طلب انشائی، انصراف به طلب انشائی پیدا کرده است. همان‌طور که خود کلمه طلب، با اینکه ازنظر لغت، موضوع برای مطلق طلب است

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۲

ولی به‌واسطه کثرت استعمال در طلب انشائی، انصراف به طلب انشائی پیدا کرده است، به‌گونه‌ای که از شنیدن کلمه طلب بدون قید، ذهن ما به‌سوی طلب انشائی می‌رود.[۷۶]

مقایسه بین طلب و اراده در کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند، در مقایسه بین طلب و اراده می‌فرماید: ما معتقدیم طلب و اراده دارای معنای واحدی بوده و درحقیقت، این دو لفظ، مترادفند ولی در مقام انصراف، بین آن دو تغایر وجود دارد، به‌طوری که کلمه طلب، انصراف به طلب انشائی و کلمه اراده، انصراف به اراده حقیقیه پیدا می‌کند. همین اختلاف در مقام انصـراف، سـبب شده که بعضـی از علمای امامیه خیال کنند اختلاف بین طلب و اراده، اختلاف واقعی و مربوط به معناست. همان‌طوری که اشاعره یک چنین چیزی را قائل شده‌اند. درحالی‌که اختلاف بین این دو، در ارتبـاط بـا مقـام انصـراف است و از جهت معنـا و مفهوم، اختلافی بین آن دو وجود نـدارد همان گونه که معتزله و جمهور امامیه قائل به این مطلب می‌باشـند. مرحوم آخونـد سـپس به نقد و بررسـی نظریه اشاعره و نظریه معتزله پرداخته است.[۷۷] قبل از ورود به بحث، لازم است مقداری در ارتباط با تاریخچه پیدایش این دو گروه بحث کنیم:

تاریخچه پیدایش اشاعره و معتزله

اشاره

مسائل اعتقادی که در رأس آنها وجود مقدس خداوند متعال و صـفات ثبوتی و سلبی حضرتش و مسأله معاد است. از دیرباز و قرنها قبل از اسلام مطرح بوده است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۳

دین مبین اسـلام طلوع کرد و قرآن مجیـد نازل شد. آیه شـریفه (کتابٌ أنزَلناهُ إلیکَ لِتُخرجَ النّاسَ مِن الظُّلماتِ إلی النُّور)[۷۸] بیانگر این مطلب است که قرآن مجیـد برای هـدایت مردم به‌سـوی نور و از بین بردن ظلمت‌هـا و تاریکی‌هـا و جهالت‌هـا نـازل شـده است. آن‌هم همه ظلمت‌ها، آن‌گونه که از کلمه «الظلمات» که جمع محلّی به «ال» و مفید عموم است استفاده می‌شود. قرآن کریم، مردم را از همه ظلمت‌هـا بیرون آورد و در وادی نـور وارد کرد. به برکت قرآن، صـفات ثبوتیه و صـفات سـلبیه خداونـد روشن شـد و معلوم گردیـد که مقام ربوبیت و مقام خلقت در اختیار خداونـد است و خداونـد، عادل است.[۷۹] خلاـصه این که به برکت قرآن، رئوس مسائـل اعتقـادی و اصول مسائـل هستی و واقعیـات جهـان هستی برای مردم روشن شـد. امـا پیـدایش افکـار و نظریات خاص، پس از تشکیل حکومت اسلامی، دارای علل متعدّدی است: یکی از علل آن وجود جنگ‌هایی است که بین مسلمانان و دشمنان اسلام پیش می‌آمد. در جنگ‌های صدر اسـلام، گاهی افرادی به دست مسلمانان اسیر می‌شدند که در بین آنان دانشمندان و یا احیاناً کسانی که نظریات خاصّی در ارتباط با مسائل اعتقادی داشـتند به چشم می‌خوردند و در اثر اختلاط آنان با مسـلمانان، کم‌کم افکار و نظریات آنان مطرح شـده و مورد بحث و بررسـی قرار می‌گرفت. به‌نظر می‌رسد این امر، علت عمده برای پیدایش این افکار بود. علت دیگر، وجود ارتباطات میان مسلمانان و دولت‌های دیگر بود که این

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۴

ارتباطات، مستلزم رفت و آمدها و نقل و انتقال نظریات مختلف بود. علت دیگرِ پیدایش افکار مختلف در بین مسلمانان، وجود یهود بود. یهودیان از اسـلام ضربه سختی خورده بودند و هیچ‌گاه حاضر نشدند دین اسلام را بپذیرند لذا بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله برای ضـربه زدن به اسـلام دست به کـار شدنـد البته ما ردّ پای واضـحی برای آنان نمی‌بینیم ولی باورکردنی نیست که یهود با وجود یک چنین وضـعیت و روحیه‌ای، بعـد از پیامبر، خود را کنار کشـیده باشـد. مخصوصاً که بعد از پیامبر صـلی الله علیه و آله زمینه‌های

انحراف و جاه‌طلبی و مقام خواهی در بین مسلمانان وجود داشت. لـذا ما وقتی جریانات تاریخی را ملاحظه می‌کنیم برایمان اطمینان پیـدا می‌شود که یهود در این جریانات نقش داشته است. حتی اگر کسـی ادّعا کنـد که یهود در تغییر مسیر خلافت نیز نقش داشته است، نمی‌توان آن را انکـار کرد. مـا وقتی تاریـخ پیـدایش فرقه‌هـایی چون وهـابیّت و بهـائیت را ملاحـظه می‌کنیم دست‌های مرموز استعمارگران را به وضوح مشاهده می‌کنیم و این دست‌ها در صدر اسلام به نحو شدیدتری وجود داشته‌اند. پس از بیان مقدّمه فوق، به تاریـخ پیـدایش اشاعره و معتزله می‌پردازیم: در صدر اسـلام، شخصـی بود به نام «حسن بصـری» که ماهیت روشـنی ندارد، ظاهراً «حسن بصـری» یکی از اسراء بوده که در بین مسـلمانان آمده و به حسب ظاهر هم اسلام آورده است ولی آیا در باطن چه هدفی را دنبـال می‌کرده است؟ خیلی معلوم نیست. همین انـدازه مشـخص است که در اسـلام دو فرقه اشـاعره و معتزله را به‌وجود آورد و این هم‌وقت مسلمانان- از صـدر اسـلام تا به حال و پس از این- را گرفت. «حسن بصـری» برای بحث در زمینه مسائل اعتقادی، کلاس درسـی تشـکیل داد و چون شـخص فاضـلی بود، شاگردانی را دور خودش جمع کرد. یکی از شاگردان او شخصی به نام «واصل بن عطا» است. «واصل بن عطا» روزی در جلسه درس با استاد خود به بحث و گفتگو پرداخت تا جایی که میان آنها درگیری پیش آمد، لذا جلسه درس

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۵

استاد را ترک کرده و دیگر به آن جلسه حاضر نشد بلکه خود جلسه مستقلّی تشکیل داد و شاگردانی را دور خودش جمع کرد. اکثر مسـائلی کـه در این دو جلسه مطرح می‌شـد متنـاقض بـود. این کلاس‌هـا همین‌طـور ادامه پیـدا کرد. یکی از کسـانی که به پیروی از «حسن بصـری» برخاست، «ابو الحسن اشعری» بود که از شخصیت‌های علمی آن زمان به‌حساب می‌آمد. و ظاهراً از احفاد «ابو موسی اشـعری» می‌باشد. «ابوالحسن اشـعری» در اشاعه نظریات «حسن بصـری» نقش بسـزایی داشت. به جهت اهمیت زیادی که «ابوالحسـن اشـعری» داشت و به جهت پیروی او از «حسن بصـری»، هم شاگردان «حسن بصری» روز به روز بیشتر می‌شدند و هم اسم این گروه، «اشـاعره» نامیـده شـد. و چـون «واصـل بن عطـا» از جلسه درس اسـتاد خـود «حسن بصـری» کنـاره‌گیری کرده و اعـتزال جست، او و شاگردانش را «معتزله» نامیدند.

اولین مسأله مورد بحث اشاعره و معتزله

اوّلین و مهم‌ترین مسألهای که بین اشاعره و معتزله مورد بحث قرار گرفت این بود که آیا قرآن قـدیم است یا حادث؟ منشأ طرح این مسئله این بود که قرآن مجیـد، از همان صـدر اوّل، داری عنوان «کلام اللَّه» بود در خود قرآن هم در آیه شـریفه (وَ کَلَّمَ اللَّهُ مُوسـی تَکلیماً)[۸۰] مسأله تکلیم و تکلّم را به خداوند نسبت داده است. با اینکه در قرآن- به حسب ظاهر- عنوان «متکلّم» به خداوند اطلاق نشـده است، امّا آیه شـریفه (وَ کَلَّمَ اللَّهُ مُوسـی تَکلیمـاً) به ضـمیمه اینکه مجموعه قرآن، به‌عنوان کلام اللَّه است، زمینه این مطلب را به‌وجود آورد که اطلاق «متکلّم» بر خداوند صـحیح است و لازم نیست عنوانی در خود قرآن مطرح شده باشد، بلکه همین اندازه که مصحّحی برای آن داشته باشیم کفایت می‌کند، لذا بین اشاعره و معتزله از این جهت اختلافی نیست.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۶

اختلاف از اینجا شروع می‌شود که ما در مورد خداوند، دو نوع صفت داریم:

صفات ذات و صـفات فعل. در فرق بین این دو نوع صـفت گفته شده است: صفات ذات، صفاتی است که ثبوت آنها برای ذات نیاز به مقـام خـاص و حـال خـاص و شأن خاص و شـخص خاص نـدارد. صـفات ذات، اوصافی است که در ارتباط با خود ذات است-

اگرچه اضافه به غیر ذات هم در این‌ها وجود دارد- مثل صفت علم که در مورد خداوند ثابت کنیم. ثبوت علم، نه در وضعیت خاصی و نه در شأن خاصی و نه در حالت خاصی است بلکه علم در ارتباط با ذات خداوند است لذا وقتی می‌خواهیم دایره معلوم را مشخص کنیم می‌گوییم: (إنَّ اللَّهَ بِکُلِّ شَیء عَلیم)،[۸۱] هیچ‌گونه محدودیتی در دایره معلوم وجود ندارد. قدرت هم یکی از صفات ذاتیه خداوند است.

البته گفتیم: این منافات ندارد با اینکه در این‌ها اضافه‌ای به غیر ذات هم باشد، مثل اینکه در قدرت، اضافه‌ای به مقدور است، در علم، اضافه‌ای به معلوم است ولی با توجه به اینکه معلومِ خاص و مقدورِ خاص دخالت ندارد، لذا قدرت و علم به نحو احاطه و به نحو مطلق بر خداوند ثابت است. صفات فعل، صفاتی است که حالات و موارد و اشخاص در آن فرق می‌کند. صفت فعل، یعنی خداوند عملش و فعلش چنین بوده است. صفات فعل، به مسأله قدرت برنمی‌گردد. در خود ما نیز همین‌طور است. خیلی چیزها مقدور انسان است ولی هر مقدوری جامه تحقّق نمی‌پوشد. قدرت خداوند، در ارتباط با ذات است ولی هر مقدوری تحقق پیدا نمی‌کند. صفات فعل، مربوط به مقام عمل و مقام فعل است، مثل صفت خالقیت و رازقیت. مقصود از خالقیت و رازقیت، قدرت بر خلقت و رزق نیست، اگر خالقیت و رازقیت به قدرت برگردد، جزء صفات ذات می‌شود، بلکه مقصود، فعلِ خالقیت و فعلِ رازقیت است. وقتی این‌طور شد، به‌لحاظ موارد و افراد و حالات فرق

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۷

می‌کند. خداوند رزق کسی را در هر ماه سی‌هزار تومان قرار داده است، در کنار این جنبه اثباتی، یک جنبه نفیی هم وجود دارد و آن این است که رزق او را در هر ماه پنجاه‌هزار تومان قرار نداده است. درحالی‌که هر دو مقدور خداوند است. قرآن کریم می‌فرماید: (وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعضَکُم علی بَعض فی الرِّزق)[۸۲] یعنی خداوند، بعضی از شما را بر بعض دیگر، در رزق برتری داد، یعنی بعضی رزقشان کمتر است. با وجود اینکه خداوند قدرت بر بالاتر هم دارد. این برای این است که مسأله رزق، مربوط به عمل خداوند است. در مقام خلقت هم همین‌طور است. الآن مثلًا جمعیت کره زمین، پنج میلیارد نفر است.

ممکن بود به‌جای این پنج میلیارد، ده میلیارد نفر وجود داشته باشند ولی خداوند آن پنج میلیارد دیگر را خلق نکرده است. نه به‌معنای اینکه قدرت بر خلق آنان نداشته است بلکه به این معنا که عمل خالقیت خداوند، در محدوده این پنج میلیون نفر جنبه ثبوتی پیدا کرده و در ارتباط با غیر اینان تحقق پیدا نکرده است. اما در صفات ذات- به لحاظ اینکه برگشت به ذات پیدا می‌کند- نمی‌توانیم این حرف‌ها را بزنیم. در صفات ذات، هیچ محدودیتی وجود ندارد. نمی‌توانیم بگوییم: خداوند بعضی چیزها را نمی‌داند یا بعضی چیزها از دایره قدرت او بیرون است. یکی از تفاوت‌های مهم میان صفات ذات و صفات فعل این است که صفات ذات، قدیمند به قدم ذات، همان‌طور که ذات پروردگار قدیم است علم و قدرت و سایر اوصاف ذاتیه او نیز قدیم است. ولی صفات فعل، این‌گونه نیستند، چون فعل، یک امر حادثی است. زید، دیروز خلق نشده بود و امروز خلق شده است. این خلقت، مربوط به مقام فعل است و به‌عنوان صفت فعل مطرح است. لذا اوصاف فعلیه خداوند، اتصاف به قدمت ندارد. البته در اینجا بحث مهمی وجود دارد که آیا ارتباط حادث به قدیم به چه کیفیت است؟ که این بحث در کتب فلسفی و کلامی مطرح شده است.[۸۳]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۸

اختلاف بین اشاعره و معتزله: اشاعره و معتزله، هر دو قبول دارند که اطلاق متکلّم بر خداوند صحیح است و تکلّم یکی از اوصاف خداوند است. ولی در این نزاع دارند که آیا عنوان متکلّم، جزء صفات ذات خداوند متعال است تا اتصاف به قدمت داشته باشد یا اینکه جزء صفات فعل خداوند است و اتصاف به قدمت ندارد؟

[اقوال چهارگانه در ارتباط با صفت تکلم]

نظریه معتزله در ارتباط با صفت تکلّم

معتزله می گویند: عنوان متکلّم، همان‌طور که بر انسان اطلاق می‌شود، بر خداوند هم به همان صورت، اطلاق می‌شود. واقعیت تکلم در مورد انسان این است که انسان وقتی صحبت می کند، از تکیه اصوات بر مخارج فم استفاده کرده و تدریجاً ایجاد صوت می کند و هر صوتی را بر یک مخرج و مقطع از فم متکی می کند. مخاطب هم در مقام استماع، به همین نحو، اصوات را استماع می کند. معتزله و مشهور امامیه می گویند:

اطلاق متکلّم در مورد خداوند نیز به‌همین‌صورت است ولی بین تکلّم انسان و تکلّم خداوند، یک فرق وجود دارد و آن این است که انسان چون جسم است و دارای دهان و زبان و مخارج فم است، سخن را در دهان خودش ایجاد می کند امّا خداوند چون جسم نیست و زبان و دهان در مورد او معنا ندارد، همین اصوات را به نحو تدریج در موجود دیگری ایجاد می کند، که درحقیقت، آن موجود دیگر، به منزله دهان و زبان به‌حساب می‌آید، مثل تکلّمی که خداوند با موسی علیه السلام کرد و اصوات را در شجره ایجاد کرد و در آیه شریفه (وَ کلَّمَ اللَّهُ مُوسی تَکلیماً)[۸۴] تکلّم را به خودش نسبت داد. در مورد رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نیز وارد شده است که وقتی حضرت از غار حرا به طرف منزل سرازیر شد، سنگریزه‌ها به رسالت آن حضرت گواهی دادند و شاید اولین موجودی که به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۰۹

رسالت آن حضرت شهادت داد، همین سنگریزه‌ها بودند. سخن گفتن سنگریزه‌ها به این صورت بود که خداوند در آنها به نحو تدریج و تدرّج، ایجاد صوت کرد، به همان کیفیتی که انسان سخن می گوید. در نتیجه، اینان می گویند: اطلاق متکلّم بر خداوند، به‌عنوان صفت فعل است و همان‌طور که سایر صفات فعل- مثل خالق و رازق- اتصاف به حدوث دارند، صفت «متکلّم» نیز به‌همین‌صورت است.[۸۵]

نظریه اشاعره در ارتباط با صفت تکلّم

اشاعره می گویند: تکلّم، جزء صفات ذات است و مثل قدرت و علم، اتصاف به قدمت دارد. این بحث در بین اشاعره آن‌قدر دچار انحراف شده که نه تنها قرآن را- به‌عنوان کلام اللَّه- قدیم می‌دانند بلکه آن‌طوری که بعضی از حنابله[۸۶] معتقدند، حتی کاغذ و جلد و غلاف قرآن هم قدیم است. حال مقصود کدام جلد و غلاف بوده؟

آن را معین نکرده‌اند. اشاعره می گویند: صفتی به‌عنوان «کلام نفسی» در ذات خداوند تحقق دارد و این «کلام نفسی» اتصاف به قدمت دارد. و چون «کلام نفسی» قائم به ذات خداوند است پس قرآن- که کلام خداوند است- نیز قدیم است. اشاعره، به این هم اکتفا، نکردند، بلکه گفتند: همان‌طوری که علم و قدرت خداوند، از صفات ذاتی و قدیم است، درعین‌حال، منافاتی ندارد که عالم و قادر بر انسان‌ها هم به نحو حقیقت اطلاق شود، البته نه به آن توسعه و نه به‌عنوان عینیت که در مورد خداوند مطرح است. دایره قدرت انسان محدود است و نمی‌توان گفت: «إنّ الإنسانَ عَلی کُلّ شیء قَدیر» و قدرت در انسان، اتصاف به قدمت ندارد بلکه همان‌طوری که خود انسان، حادث است، قدرت او هم حادث است. اشاعره می گویند:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۰

عین این معنا را در مورد «کلام نفسی» هم پیاده می کنیم و می گوییم: «کلام نفسی» وقتی در ارتباط با ذات پروردگار مطرح می‌شود،

این صفت، قدیم است به قِدَم ذات.

ولی همین «کلام نفسی» در مورد جمل انشائیه و خبریه هم وجود دارد. در جمل خبریه، وقتی شما می گویید: «جاء زیدٌ من السفر»، آنچه در کنار این الفاظ، در نفس شما وجود دارد، عبارت از علم به آمدن زید از سفر است. اشاعره می گویند: ما این را قبول داریم ولی معتقدیم در اینجا غیر از مسأله علم شما، در کنار «جاء زید من السفر» یک امر نفسانی دیگری هم وجود دارد که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می کنیم، امّا این «کلام نفسی» حادث بوده و غیر از «کلام نفسی» قدیم در ارتباط با ذات خداوند است. اشاعره، نسبت به جمل انشائیه تفصیلی قائل شده و می گویند: در جمل انشائیه‌ای که مشتمل بر امر است، مثل صیغه افْعَلْ، قبل از اینکه مولا به عبدش بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» اگرچه در نفس مولا اراده‌ای وجود دارد که متعلق به اشتراء لحم است ولی غیر از این اراده، چیز دیگری هم در نفس مولا وجود دارد که ما از آن به «کلام نفسی» تعبیر می کنیم. «کلام نفسی» در خصوص اینجا به‌عنوان «طلب» هم نامیده می‌شود. جمل انشائیه مشتمل بر نهی نیز همین‌طور است، یعنی اگر ماهیت نهی، عبارت از «طلب ترک» باشد، امر و نهی، در اصل طلبْ مشترک می‌باشند ولی یکی متعلّق به فعل و دیگری متعلّق به ترک است. در اینجا نیز می گوییم: علاوه بر اراده‌ای که متعلّق به ترک منهی عنه است، یک واقعیت نفسانی دیگری هم وجود دارد که عنوان عامّ آن، «کلام نفسی» و عنوان خاصش، «طلب» می‌باشد. و اگر ماهیت نهی عبارت از «زجر و منع از فعل» باشد، آن حالت نفسانیه‌ای که در ارتباط با زجر مطرح است، عبارت از «کراهت مولا ـ نسبت به این عمل منهی عنه» است و ما می گوییم: علاوه بر این کراهت، واقعیت دیگری نیز وجود دارد که عنوان عام آن «کلام نفسی» و عنوان خاصش عبارت از «زجر» است. اما در جملات انشائیه دیگر، مثل عقود و ایقاعات و استفهام انشائی و تمنّی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۱

انشائی و ترجّی انشائی و ...، غیر از اوصاف تمنی حقیقی، ترجّی حقیقی، استفهام حقیقی، انشاء تملیک عین به مال، انشاء زوجیت و ...، واقعیت دیگری نیز وجود دارد که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می کنیم و در این موارد، دیگر عنوان خاص وجود ندارد.[۸۷] در پایان تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که اشاعره، با وجود اینکه صفت تکلّم را از صفات ذاتی خداوند و قدیم و قائم به ذات پروردگار می‌دانند ولی درعین‌حال، صفات را زاید بر ذات می‌دانند و می گویند: قیام این صفات به ذات، به نحو حلولی است.

نظریه بعض محققین در مورد صفت تکلّم

حضرت امام خمینی رحمه الله در رساله‌ای که پیرامون طلب و اراده تألیف کرده، پس از ذکر نظریه معتزله و اشاعره می‌فرماید: بعضی از اهل تحقیق گفته‌اند: «اطلاق متکلّم بر خداوند، به هیچ‌یک از این دو صورتی که معتزله و اشاعره مطرح کردند نیست، بلکه اطلاق متکلّم بر خداوند، به همان صورتی است که در ما انسان‌ها وجود دارد، با این تفاوت که ما انسان‌ها به سبب آلت زبان و دهان تکلّم می کنیم ولی خداوند، بدون آلت، تکلّم می کند. تکلّم در مورد خداوند، به‌معنای ایجاد کلام در جسم دیگر نیست بلکه به معنای ایجاد کلام از جانب خداوند، بدون آلت است».[۸۸] به‌نظر ما، همان‌طور که معتزله، قصّه تکلّم شجره را به‌عنوان مؤیّد نظریه خود مطرح کردند، اینجا هم ممکن است برای این قول بعض اهل تحقیق مؤیّدی ذکر کرد و آن این است که خداوند از موسی سؤال کرد: (وَ ما تِلْکَ بِیَمِینِکَ یَا مُوسی)، موسی علیه السلام هم جواب داد: (هِی عَصای أَتَوَکَّؤُ علیها و أَهُشُّ بِها عَلی غَنَمی وَ لی فیها مَآرِبُ أُخری)[۸۹]، در اینجا تکلّمی که خداوند با موسی علیه السلام داشت، بدون واسطه بوده

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۲

و شجره یا چیز دیگری در بین نبوده است. در نتیجه، این گونه نیست که تکلّم خداوند با بشر، حتماً نیاز به واسطه‌ای داشته باشد.

نظریه امام خمینی رحمه الله در ارتباط با صفت تکلّم

امام خمینی رحمه الله پس از ذکر اقوال سه گانه، هر سه را ردّ کرده و می‌فرمایـد: کلام خداونـد، به‌معنای وحی خداونـد است. ما که قرآن مجیـد را به‌عنوان «کلام اللَّه» مطرح می کنیم و همین امر سبب شـد که عنوان «متکلّم» بر خداونـد اطلاق شود، آیـا همه قرآن به‌وسیله ایجاد صوت در شیء دیگر تحقق پیدا کرده است؟ شکی نیست که مسئله این گونه نبوده است. آیا همه قرآن، بدون واسطه نازل شـده است؟ خیر، به این صورت هم نبوده است. مسأله کلام نفسی هم که باطل است و ما ادلّه بطلان آن را ذکر خواهیم کرد. پس کیفیت نزول قرآن به چه صورتی بوده است؟ امام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: کلام خداونـد به‌معنای وحی خداونـد است و ما حقیقت وحی را به آسانی نمی‌توانیم درک کنیم. درک حقیقت وحی، متوقف بر مرتبه بالایی از علم و عمل و تحمل ریاضت است. آیات متعـددی در ارتباط با وحی وارد شـده است، در یکجا می‌فرماید: (نَزلَ بِه الرّوح الأَمین عَلی قَلبك ...)[۹۰]، یعنی روح الأمین، قرآن را بر قلب تو نازل کرد، که شاید مسأله کلام هم- به این صورت که ما تصور می کنیم- وجود نداشته است و یا اگر هم وجود داشـته، دخـالتی در ماهیت وحی نداشته است. در جای دیگر می‌فرمایـد: (إِنَّه لَقرآن کَریم، فی کتابٍ مَکنون)،[۹۱] در اینجا «کتاب مکنـون» ظرف برای قرآن کریـم واقع شـده اسـت و ظرف و مظروف، دو چیز هسـتند. حـال آیـا مقصـود آیـه چیست؟ به این زودی نمی‌توان به معنای آیه پی برد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۳

در جای دیگر می‌فرمایـد: (إنّ هو إلّا وحیٌ یوحی ... ثُمّ دنی فتدلّی فَکانَ قابَ قوسین أو أدنی)،[۹۲] که این آیات شاید مفصّل‌ترین آیـاتی باشـد که در ارتباط با حقیقت وحی وارد شـده ولی فهم آن، در نهایت دشواری است. در آیه (إن هو إلّا وحیٌ یوحی) مرجع ضمیر «هو»، ظاهراً رسول اکرم صـلی الله علیه و آله است. آیا در این آیه، مبالغه‌ای به‌کاررفته‌است؟ بعیـد است که در تعبیرات قرآنی که در ارتباط با اساس نبوت است، تعبیراتی مجازی چون «زید عدل» داشته باشیم.[۹۳]

نقد و بررسی اقوال چهارگانه در ارتباط با صفت تکلّم

اشاره

آنچه بـه‌نظر می‌رسـد همیـن نظریـه امـام خمینی رحمه الله است، زیرا مـا از عنـوان «کلام اللَّه» به صـفت «متکلّم» رسـیدیم. بنـابراین نمی‌توانیم «متکلّم» را به گونه‌ای معنا کنیم که با خود «کلام اللَّه» قابل جمع نباشـد. برای نقـد و بررسـی کلام اشاعره و معتزله، ما باید ابتـدا محل نزاع بین این دو گروه را مشـخص کنیم، زیرا وقتی در کلام مرحوم آخوند دقت کنیم می‌بینیم مثل اینکه ایشان محلّ نزاع را به گونه دیگری مطرح کرده و به نتایجی رسیده است که با دقّت درمی‌یابیم مسئله به این صورت نیست.

کلام مرحوم آخوند

ایشان در ارتباط با طلب و اراده می‌فرمایـد: حق این است که طلب و اراده دو لفظی هسـتند که بر معنای واحـدی وضع شده‌انـد. این وحـدت معنـا، در همه مراتب، تحقـق دارد یعنی هم در عـالَم مفهـوم، معنایشـان واحـد است و هم در وجـود حقیقی و هم در وجـود

انشائی.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۴

مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه می‌گوید: و قاعدتاً هم در وجود ذهنی. اتحاد طلب و اراده در مفهوم، به این معناست که موضوع له لفظِ طلب و اراده یک چیز است. امّا وجود حقیقی، عبارت از صفت قائم به نفس و به تعبیر دیگر: شوق مؤکّد است، که اگر انسان خودش بخواهد کاری را انجام دهد، آن شوق، محرّک عضلات به طرف مراد است و اگر بخواهد به‌وسیله دیگری آن کار را انجام دهد، آن شوق، مؤکّدِ امر اوست به این که این مأمور به را در خارج انجام دهد. می‌فرماید: همین شوق مؤکّد نفسانی که وجود حقیقی ماهیت اراده است، وجود حقیقی ماهیت طلب نیز می‌باشد. در وجود انشائی نیز همین‌طور است، وقتی مولا می‌گوید: (أقیموا الصَّلاة) شما می‌گویید: «طلب انشائی در ارتباط با صلاة مطرح است»، در همین مورد می‌توانیم بگوییم: «اراده انشائیه متعلّق به صلاة است». در وجود ذهنی نیز همین‌طور است یعنی اگر شما ماهیت اراده را تصور کردید و به آنْ وجود ذهنی دادید، این هم صدق می‌کند که وجود ذهنی اراده است و هم صدق می‌کند که وجود ذهنی طلب است. بنابراین، در تمام مراتب چهارگانه، فرقی بین طلب و اراده نیست. مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: تنها یک فرق بین این دو وجود دارد و آن مربوط به مقام انصراف است. وقتی کلمه اراده را اطلاق می‌کنید، اراده، انصراف به وجود حقیقی اراده و اراده حقیقیه دارد ولی وقتی طلب را اطلاق می‌کنید، انصراف به طلب انشائی پیدا می‌کند. مترادف بودن، منافاتی با انصراف ندارد. مثلًا انسان و بشر مترادفند ولی چه‌بسا انسان انصراف به افرادی داشته باشد که دارای فضایل زیادی از انسانیت می‌باشند ولی بشر به چیز دیگری انصراف داشته باشد.[۹۴]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۵

وقتی مرحوم آخوند، مسئله را به این صورت مطرح می‌کند، طرف مقابل ایشان چه باید بگوید؟ اشاعره که این حرف را قبول ندارند. بنابراین- روی تحریر محلّ نزاع- قاعدتاً باید بگویند: «طلب و اراده، دو لفظی هستند که برای دو معنای متغایر وضع شده‌اند».

آن‌وقت در معنای اراده بحثی نیست، زیرا موضوع له مشخص است پس نزاع، در ارتباط با کلمه طلب می‌شود. مرحوم آخوند باید بگوید: «طلب برای همان چیزی وضع شده که اراده برای آن وضع شده است» و اشاعره بگویند: «خیر، طلب برای یک چیز و اراده برای چیز دیگری وضع شده است». اگر نزاع به این صورت باشد، این یک نزاع لغوی است. بررسی کلام مرحوم آخوند: ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: أوّلًا: یک مسأله کلامی با این اهمیت که حتی علم کلام با وجود اینکه در مورد جمیع مسائل اعتقادی بحث می‌کند، نام «کلام» را به خود گرفته، چون مهم‌ترین مسأله مورد بحث، مسأله کلام و تکلّم و اطلاق متکلّم بر خداوند است، آیا این مبتنی بر یک مسأله لغوی است؟ یعنی ما باید به کتب لغت مراجعه کنیم تا به دست آوریم که لفظ طلب بر همان معنایی وضع شده که اراده برآن وضع شده است یا بر معنایی دیگر؟ آیا این مسئله، مثل مسأله تیمم است که باید به لغت مراجعه کنیم تا ببینیم «صعید»، به‌معنای «مطلق وجه الأرض» است یا «خصوص تراب خالص»؟ ثانیاً: اشاعره که می‌گویند: «در خداوند، غیر از صفات ثبوتیه معروف، صفت دیگری نیز وجود دارد که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنیم» و بعد دایره کلام نفسی را به انسان‌ها هم سرایت می‌دهند، آیا این مطلب، چه ارتباطی دارد به اینکه ما بحث کنیم آیا طلب و اراده، دو لفظ به‌جای یک معنا هستند یا دو لفظ به‌جای دو معنا؟ یعنی اگر کسی- مثل مرحوم آخوند- گفت: «طلب و اراده، دو لفظ به‌جای یک معنا هستند»

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۶

آیا این معنایش ابطال کلام نفسی است؟ چه ارتباطی بین این مسئله و بطلان کلام نفسی وجود دارد؟ و اگر کسی گفت: «طلب و اراده، دو لفظ به‌جای دو معنا هستند» آیا معنایش ثبوت کلام نفسی است؟ لذا این‌گونه که مرحوم آخوند محلّ نزاع را مطرح کرد، ظاهر این است که نزاع را در ارتباط با لغت مطرح کرده است و این مسأله لغوی، هیچ ارتباطی به مسأله مورد نزاع اشاعره و معتزله

نـدارد. محلّ نزاع اشـاعره، وجود و عـدم وجود واقعیتی بنام «کلام نفسـی» است. اشاعره می گوینـد: کلام نفسـی وجود دارد، معتزله می گوینـد: وجود نـدارد. اما اینکه اسم آن را چه بگذاریم، دخالتی در محلّ نزاع ندارد. به‌عبارت دیگر: نزاع بین اشاعره و معتزله در ارتباط با وجود و عدم وجود واقعیتی به نام «کلام نفسی» است و مسئله، از این جهت، هیچ ارتباطی به لغت و تسمیه ندارد.

گرچه در ذیل کلمات مرحوم آخوند تا حدّی به این معنا اشاره شده است ولی شروع بحث که به‌عنوان تحریر محلّ نزاع است، ظهور در این دارد که نزاع بین اشـاعره و معتزله در این جهت است که آیـا لفـظ طلب و اراده برای دو معنـا وضع شده‌انـد یـا این دو لفـظ، مترادف بوده و برای یک معنا وضع شده‌انـد؟ لـذا اهتمامی که مرحوم آخوند دارد بر اینکه این دو لفظ، برای یک معنا وضع شده‌اند و آن معنا هم در تمام مراتب، بین طلب و اراده متّحـد است، این اهتمام، از نظر تحریر محل نزاع، حُسن نـدارد. ثالثاً: مرحوم آخونـد، بین اشـاعره و معتزله، تصـالحی برقرار کرده و می گویـد: نزاع میان این دو، نزاعی لفظی است و اشاعره و معتزله در یک واقعیتْ نزاع ندارند بلکه اتحاد طلب و اراده به‌نظر معتزله، دارای معنایی است که اشاعره هم آن را قبول دارند و مغایرت بین طلب و اراده، معنای دیگری دارد که معتزله هم آن را قبول دارنـد. ایشان در توضیـح این مطلب می‌فرمایـد: در مقایسه میان طلب حقیقی با اراده حقیقیه، همه قبول دارند که طلب حقیقی با اراده حقیقیه اتحاد دارند و طلب انشائی نیز با اراده انشائیه اتحاد دارند. ولی اگر طلب انشائی را با اراده حقیقیه مقایسه کنیم، بین آنها مغایرت وجود دارد، زیرا در خود اراده هم، اراده انشائی، مغایر با اراده حقیقیه است و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۷

علـت اینکه اشـاعره، مسأله مغـایرت را مطرح کرده‌انـد، انصـرافی بـود که مـا ذکر کردیم. مـا گفـتیم: اگرچه بین طلب و اراده، هیچ مغـایرتی وجود نـدارد ولی در مقام انصـراف، بین آنها مغایرت وجود دارد، زیرا طلب، منصـرف به طلب انشائی و اراده، منصـرف به اراده حقیقیه است. در نتیجه، مقـایسه‌ای که اشـاعره بین طلب و اراده کرده‌انـد مقـایسه بین دو انصـراف است. اما اگر ما هر دو را در ارتبـاط بـا حقیقیه یـا در ارتبـاط بـا انشـائیه مطرح کنیم، بین آنها مغایرتی وجود نـدارد. بنابراین، اشاعره که قائل به مغایرتنـد، طرفین مقایسه را با دو صـفت مطرح کرده‌اند: طلب انشائی و اراده حقیقی. اما معتزله که قائل به اتحادند، در دو طرف مقایسه، یک وصـف را ملاحظه کرده‌انـد: طلب انشائی را بـا اراده انشـائیه مقـایسه کرده‌انـد و طلب حقیقی را با اراده حقیقیه. در نتیجه، نزاع بین این دو، لفظی است و آنچه را اشاعره می گوینـد، معتزله هم قبول دارنـد و آنچه را معتزله می گوینـد، اشاعره هم قبول دارنـد. مرحوم آخوند، گویا محل نزاع بین اشاعره و معتزله را به درستی ملاحظه نکرده است. وقتی نزاع بین اشاعره و معتزله در وجود و عـدم وجود صـفتی نفسـانی غیر از این اوصـاف معهـوده است آیـا مـا می‌تـوانیم آن را به‌صورت نزاعی لفظی مطرح کنیم؟ اشـاعره می گوینـد: «در مورد خداوند، غیر از اوصاف ثبوتیه اراده و قدرت و حیات و امثال این‌ها، صـفت دیگری وجود دارد که آن صـفت، قدیم و قائم به ذات، به قیـام حلولی و زائـد بر ذات است». ولی معـتزله، این معنـا را منکرنـد. چگونه مـا می‌توانیم بین این دو گروه، تصالـح برقرار کنیم و بگوییم: «نزاع بین این دو، لفظی است و اگر از محـدوده الفـاظ بیرون برویم، بین آنـان اختلافی وجود نـدارد»؟ اینان هیـچ کاری به عالم لفظ ندارند بلکه وجود یک واقعیت را مورد نفی و اثبات قرار داده‌اند. و به کار بردن عناوینی چون «کلام نفسی» و «لفظ طلب» و امثـال این‌هـا، به این معنا نیست که این الفاظ، دخالت در نزاع دارنـد، بلکه اگر لفظی هم در این زمینه وجود نداشـته باشـد باز این نزاع بین اشاعره و معتزله مطرح است. حال برای روشن شدن مطلب، ما باید ابتدا ادلّه اشاعره را مورد بررسی قرار دهیم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۸

ادلّه اشاعره بر وجود کلام نفسی

دلیل اوّل

اشاره

اشاعره می‌گویند: در جمله‌های خبریه و انشائیه، حقیقتی به‌عنوان «کلام نفسی» وجود دارد:

کلام اشاعره در ارتباط با جمله خبریه:

اشاره

آیا خبریّه بودن یک جمله، علاوه بر جهات نحوی معتبر، بر چه چیزی توقف دارد؟ بدون تردید، حالت نفسانی مخبر، دخالتی در تحقق جمله خبریه ندارد. اگر مخبر، علم به مطابقت خبر خود با واقع داشته باشد، یا شک داشته باشد و یا حتی عالم به کذب خبر خود باشد، این‌ها در تحقق جمله خبریه و اتصاف آن به خبریّه بودن دخالتی ندارد. در جانب مستمع نیز همین‌طور است، یعنی اگر مستمع، عالم به صدق مخبر یا عالم به کذب او باشد و یا شک داشته باشد که آیا مخبر صادق است یا کاذب؟ این‌ها دخالتی در تحقق جمله خبریه و اتصاف آن به خبریه بودن ندارد. سؤال: مگر شما نمی‌گویید: «الخبر یحتمل الصدق و الکذب»؟ بنابراین، اگر مستمع، علم به کذب یا صدق مخبر دارد، نمی‌توان جمله او را جمله خبریه نامید، زیرا چنین جمله‌ای «یحتمل الصدق و الکذب» نیست. جواب: «الخبر یحتمل الصدق و الکذب» به لحاظ نفس خبر و ذات آن می‌باشد و علم سامع به صدق یا کذب خبر، موجب نمی‌شود که خبر از خبریت خارج شود. آن‌وقت اشاعره، معتزله را مخاطب قرار داده می‌گویند: شما «معتزله» که می‌گویید:
در جملات خبریه، یک واقعیت نفسانیه وجود دارد، آیا ممکن است آن واقعیت نفسانیه را به ما معرفی کنید؟ معتزله می‌گویند: بله، آن واقعیت نفسانیه، عبارت از علم و تصدیق است. اشاعره می‌گویند: علم، تنها در یک صورت از آن صور سه‌گانه وجود دارد و آن جایی است که مخبِر، علم به مطابقت داشته باشد ولی آیا در جایی که شک دارد یا علم به عدم
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۱۹
مطابقت دارد، آن واقعیت نفسانیه چیست؟ اشاعره می‌گویند: از اینجا در می‌یابیم که همان‌طوری که لفظ «جاء زید من السفر»، در اتصاف به خبریه بودنش، مشروط به هیچ شرطی نیست و فرقی بین آن صورت‌های سه‌گانه وجود ندارد، ما معتقدیم: صفت نفسانیه‌ای غیر از مسأله علم در نفس مخبِر وجود دارد که در آن صفت نفسانیه، بین حالات سه‌گانه‌اش با حالات سه‌گانه «جاء زید من السفر» فرقی وجود ندارد. آن واقعیت نفسانیه، عبارت از واقعیت «جاء زید من السفر» است. این واقعیت، واقعیت خارجیه نیست، زیرا چه‌بسا زید از سفر نیامده و جمله «جاء زید من السفر» واقعیت خارجیه نداشته باشد. بلکه واقعیتی است که حتی برای کاذب هم وجود دارد و ما اسم آن را «کلام نفسی» می‌گذاریم.[۹۵]

بررسی کلام اشاعره در ارتباط با جمله خبریه

برای بررسی این کلام، باید به وجدان خودمان مراجعه کنیم. ما هر روز صدها جمله خبریه استعمال می‌کنیم، باید ببینیم آیا در آنها صفت نفسانیه‌ای به‌عنوان «کلام نفسی» وجود دارد؟ به‌عنوان مثال، ما جمله خبریه «زیدٌ قائمٌ» را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا ببینیم برای تشکیل این جمله، چه واقعیت‌هایی وجود دارد؟ ۱- یک واقعیت، واقعیت الفاظ این جمله است، واقعیت لفظ زید، یک واقعیت است که در آن اموری چون حروف ترکیبیه زید، تقدّم و تأخّر حروف، مفتوح بودن زاء و سکون یاء و تابع بودن دال نسبت به عوامل، نقش دارند. این واقعیت، در ارتباط با لفظ زید- با قطع‌نظر از اراده یا عدم اراده معنای آن- می‌باشد. واقعیت لفظ قائم نیز یک واقعیت است. ولی قائم دارای مادّه و هیئت است، مادّه آن دارای یک وضع و هیئت آن دارای وضع دیگر است. پس در ارتباط

با قائم، دو جهت واقعی مطرح است: هیئت آن،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۲۰

که عبارت از هیئت فاعل است و مادّه آنکه عبارت از مادّه قیام است و دارای معنای خاصّی است. ۲- واقعیت دیگر، در ارتباط با هیئت جمله خبریه است. جمله خبریه، در ارتباط با مقام لفظی‌اش، هیئت خاصی دارد که جزء اوّل آن مبتدا و مرفوع و جزء دوم آن خبر و مرفوع است و این واقعیت لفظی با ایراد دو لفظ زید و قائم- به‌صورت جدای از یکدیگر- فرق دارد. ۳- در مقام صدور لفظ، متکلّمی که سخن می گوید، سخن گفتن، فعلی از افعال اختیاریه اوست و فعل اختیاری، مسبوق به اراده است و اراده دارای مبادی و مقدمات است. اولین مبدأ و مقدّمه اراده، عبارت از تصوّر است، یعنی متکلّمی که می گوید: «زید قائم»، زید را تصور کرده، صدور لفظ زید را اراده کرده و مبادی اراده، در صدور لفظ زید نقش داشته است. در ارتباط با قائم و در ارتباط با هیئت جمله خبریه نیز همین‌طور است. بنابراین، در ارتباط با الفاظ «زید قائم»، جهاتی نفسانی- به نام اراده و مقدمات اراده- وجود دارد ولی عادت و استمرار متکلم بر سخن گفتن، سبب سرعت تحقق این مبادی و تحقق این اراده می‌شود و این‌گونه نیست که چیزی بدون اراده و مبادی اراده تحقق پیدا کند. ۴- در جانب معنا، یک واقعیت، عبارت از معنای زید است. لفظ زید، برای یک موجود خارجی وضع شده است. واقعیت دیگر، عبارت از معنای قائم است و آن دارای دو جهت است: مادّه قائم و هیئت قائم. واقعیت دیگر، عبارت از معنای جمله خبریه است که از آن به اتحاد و هوهویت تعبیر می‌شود. هوهویت در قضیه حملیه، مربوط به عالم معناست نه عالم لفظ. ۵- در جانب مطابقت و عدم مطابقت، واقعیت دیگری وجود دارد که آن مطابقت و عدم مطابقت «زید قائم» با واقع است. اگر زید واقعاً ایستاده باشد، این مطابقت، واقعیت دارد و اگر ایستاده نباشد، عدم مطابقت، واقعیت دارد. ۶- در جانب نفس مخبر، واقعیتی وجود دارد که مخبر در این واقعیت، یکی از

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۲۱

حالات سه‌گانه را داراست. یا عالم به مطابقت خبر خود با واقع است و یا عالم به عدم مطابقت آن می‌باشد و یا در این زمینه شک دارد. پس از بیان این مطالب، نکته اساسی این است که آیا غیر از این‌ها واقعیت دیگری به نام «کلام نفسی» وجود دارد؟ به‌عبارت دیگر: آیا «کلام نفسی» را که اینان می گویند، باید در ارتباط با همین واقعیت‌ها جستجو کرد یا «کلام نفسی» واقعیت دیگری غیر از این واقعیت‌هاست؟ اگر اشاعره بگویند: ما «کلام نفسی» را در ارتباط با همین واقعیت‌ها می‌دانیم، می گوییم: شما «کلام نفسی» را به‌عنوان یک صفت قائم به نفس توصیف کردید درحالی‌که واقعیت‌هایی که مربوط به لفظ «زید قائم» بود ارتباطی به نفس ما ندارد.

واقعیت مربوط به معانی هم ارتباطی با نفس ما ندارد. واقعیت مربوط به مطابقت و عدم مطابقت هم ارتباطی با نفس ما ندارد. بنابراین نمی‌توان کلام نفسی را در ارتباط با این واقعیت‌ها دانست. پس باید سراغ اوصاف نفسانیه برویم. در تحلیل جمله «زید قائم» به چند واقعیت نفسی برخورد کردیم و آن این بود که مخبِر، گاهی عالم به مطابقت و گاهی عالم به مخالفت خبر خود با واقع است و گاهی هم در این زمینه شک دارد. آیا اشاعره می‌خواهند اسم این واقعیات را «کلام نفسی» بگذارند؟ یعنی آیا می‌خواهند حتّی مورد شک در مطابقت و مخالفت را «کلام نفسی» بدانند. اگر بخواهند چنین مطلبی را بگویند، ما حرفی نداریم. فقط- به قول مرحوم آخوند- در اینجا اختلاف ما با اشاعره در عنوان «کلام نفسی» است زیرا ما این واقعیات سه‌گانه را به لحاظ حالات متکلّم و مخبر نمی‌توانیم انکار کنیم. ولی اشاعره نمی‌خواهند چنین چیزی بگویند و به این حالات سه‌گانه اطلاق کلام نفسی نمی‌کنند، زیرا: اوّلًا: اشاعره تصریح می‌کنند که «کلام نفسی» غیر از علم است، درحالی‌که دو مورد از حالات سه‌گانه، علم است: علم به مخالفت و علم به موافقت. ثانیاً: ظاهر اشاعره این است که «کلام نفسی» در جمیع جملات خبریه، واقعیت واحدی است، در حالی که ما در اینجا سه نوع واقعیت داشتیم: علم به موافقت، علم به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۲۲

مخالفت، شک در موافقت و مخالفت. و برفرض که واقعیت علم را در دو صورت آن یک چیز بگیریم ولی واقعیت علم و شک، دو چیزند. در نتیجه مقصود اشاعره از «کلام نفسی» نمی‌تواند این جهات سه‌گانه باشد. پس چه چیز دیگری در نفس وجود دارد؟ یکی از چیزهـایی که ما در ارتباط با نفس مطرح کردیم مسأله اراده و مبادی آن بود. آیا مقصود اشاعره از «کلام نفسی» عبارت از «اراده و مبادی آن» می‌باشـد؟ خیر، چنین چیزی هم نمی‌تواند باشد زیرا: اوّلًا: اشاعره همان‌طور که تصـریح دارند «کلام نفسـی، غیر از علم است»، در باب اراده هم تصریح کرده‌اند که «کلام نفسی، غیر از اراده است». آنان می‌گویند:

«کلام نفسـی»، نه علم است و نه اراده، بلکه یک صفت نفسانی دیگری است. ثانیاً: دلیل بر وجود اراده این بود که سخن گفتن، فعل اختیاری است و هر فعل اختیاری، مسبوق به اراده است. و اگر اینان بخواهنـد اراده را «کلام نفسـی» بنامنـد باید در مورد سایر افعال اختیاریه نیز قائل به کلام نفسـی شونـد و مثلًا بگوینـد: «بنّا» هم وقتی می‌خواهـد شـروع به بنّایی کند، در او یک «کلام نفسـی» وجود دارد، چون بنّایی هم فعل اختیاری و مسبوق به اراده است، در حالی که اینان چنین حرفی نمی‌زنند.

اشـاعره، اگرچه دایره «کلام نفسـی» را از خداونـد به بشـر هم سـرایت دادنـد ولی درعین‌حـال، آن را در محـدوده الفـاظ و جملات می‌دانند و در مورد سایر افعال اختیاری چنین چیزی نمی‌گویند. پس معلوم می‌شود که «کلام نفسی»، واقعیتی مربوط به کلمات و در محـدوده جملات است. در مورد خداونـد هم که قائل به «کلام نفسـی» می‌شدنـد به اعتبار این بود که می‌گفتند: چون قرآن، «کلام اللَّه» است پس می‌توان «متکلّم» را به خداوند اطلاق کرد. سپس آمدند در مورد خداوند، «کلام نفسی» را مطرح کردند، نه به‌عنوان اینکه اراده وجود دارد، و در ما نیز فعل اختیاری مسبوق به اراده است. بنابراین، مراد اشاعره از «کلام نفسـی» نمی‌توانـد اراده باشـد. ثالثاً: اراده، مسبوق به مبادی است و اوّلین مبدأ اراده، تصور است و تصوّر، یکی از

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۲۳

دو شـعبه علم است. ما در منطق می‌خوانیم: العلم إن کان إذعاناً للنسبهٔ فتصدیق و إلّا فتصوّر[۹۶] یعنی و الّا همان علم، تصور است. و خود اینان تصـریح کردند که «کلام نفسی» غیر از علم است. بنابراین ما همه واقعیاتی را که در ارتباط با جمله «زید قائم» بود بررسی کردیم و هیچ‌یک از آن‌ها نتوانست به‌عنوان «کلام نفسـی» مطرح باشد. پس آیا در تشـکیل جمله خبریه چیز دیگری وجود دارد که از آن به «کلاـم نفسـی» تعبیر می‌کننـد؟ مـا وقتی به وجـدان خود مراجعه می‌کنیم، چیز دیگری نمی‌یـابیم. کجـای جمله خبریه ناقص است که ما ناچار باشیم با التزام به «کلام نفسی» نقص آن را برطرف کنیم؟

کلام اشاعره در ارتباط با جملات انشائیه طلبیه

همـان گونه که اشـاره کردیم جمل انشائیه بر دو قسم است: طلبیه و غیر طلبیه. اشاعره در مورد جمل انشائیه طلبیه می‌گوینـد: واقعیت نفسـانیه‌ای که در جمـل انشـائیه طلبیه وجود دارد، «کلاـم نفسـی» نامیـده می‌شود که عنوان خاص آن عبارت از «طلب» است. سـپس می‌گویند: ما از شما (معتزله) سؤال می‌کنیم که آن صفت نفسانیه‌ای که در جمل انشائیه طلبیه وجود دارد عبارت از چیست؟ شما در جواب ما می‌گویید: آن صفت نفسانی، عبارت از اراده مولاست که متعلّق به فعل عبد شده است. وقتی مولا به عبد می‌گوید:

«جئنی بالماء»، اراده مولا متعلّق به این شـده که آوردن آب در خارج توسط عبد ایجاد شود. اشاعره می‌گویند: ولی ما می‌گوییم: در جملـات انشائیه طلبیه، مواردی هست که این اراده مولا وجود نـدارد، مثل جایی که امر مولا به جهت آزمایش عبـد باشـد، مثلًا مولا عبدی را خریداری کرده و می‌خواهد ببیند آیا این عبد در مقام اطاعت مولا هست

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۲۴

یا نه؟ لذا به‌عنوان امتحان او، امری را صادر می‌کند ولی هدف اصلی او از صادر کردن این امر، تحقق مأمور به در خارج نیست بلکه

می‌خواهـد با روحیه عبـد آشـنا شود تا بداند آیا این عبد در مقام اطاعت مولا هست یا نه؟ آیا کسـی می‌تواند بگوید: اوامر امتحانی، امر حقیقی نیسـت و اطلاق امر بر آنها مجاز اسـت؟ خیر، کسـی نمی‌توانـد چنین حرفی بزنـد، درحـالی که مـا مشاهـده می‌کنیم آن اراده‌ای که شـما (معتزله) به‌عنوان صـفت نفسـانی مطرح می‌کنیـد در اینجا وجود نـدارد. مورد دیگر، اوامر اعتـذاریه است که گاهی مولایی از عبـدش ناراحتی دارد و می‌خواهـد نسـبت به او عملی را انجام دهـد ولی بهانه‌ای در دست نـدارد، مطلبی که از نظر عقلاء بتوانـد برآن تکیه کنـد ندارد، لذا برای پیدا کردن بهانه، امری نسـبت به او صادر می‌کند و می‌داند این شـخص، اهل اطاعت این امر نیست و مخالفت خواهـد کرد. حال وقتی مخالفت می‌کنـد، بهانه‌ای به دست مولا می‌آید تا بتواند او را تنبیه کند. اشاعره می‌گویند: بـدون تردیـد، اوامر اعتذاریه، حقیقتاً امر می‌باشـند و اطلاق امر بر آنها به نحو مجاز نیست، زیرا آنچه در سایر اوامر وجود دارد- مثل اسـتحقاق عقوبت بر مخالفت و ...- در این‌ها هم وجود دارد. درحالی‌که آن اراده‌ای که شـما (معتزله) به‌عنوان صفت نفسانی مطرح می‌کردید در اینجا وجود ندارد. پس خلاصه حرف اشاعره این است که ما در جملات انشائیه طلبیه، مواردی را مشاهده می‌کنیم که اراده مولا وجود نـدارد، درحالی‌که از جهت امر بودن، هیـچ فرقی میان این اوامر با سایر اوامر وجود ندارد. از اینجا می‌فهمیم که غیر از اراده مولا- که در بعضـی از اوامر تحقق دارد- صفت نفسانی دیگری مطرح است که در تمام اوامر وجود دارد. آن صفت نفسانی به‌عنوان «کلاـم نفسـی» نامیـده می‌شود که عنوان خـاص آن عبارت از «طلب» است. بنابراین، طلب، غیر از اراده است. طلب، در همه اقسام امر وجود دارد ولی اراده، در همه اقسام آن وجود ندارد.[۹۷]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۲۵

پاسخ کلام اشاعره در ارتباط با جمل انشائیه طلبیه ما وقتی کلام اشاعره را در ارتباط با جمل خبریه بررسـی می‌کردیم گفتیم: در هر جمله خبریه، جهاتی وجود دارد که بعضی مربوط به لفظ و بعضی مربوط به غیر لفظ است حال می‌گوییم: جمل انشائیه در کثیری از امور، با جمل خبریه اشتراک دارند.

جهاتی که مربوط به لفظ بود، جهاتی که مربوط به صدور لفظ به‌عنوان فعل اختیاری بود و فعل اختیاری هم مسبوق به اراده است و اراده، دارای مبـادی و مقـدّماتی است که اولین مبـدأ آن عبـارت از تصور است، در این جهات، جمل انشائیه با جمل خبریه مشترک هستند ولی بین این دو، تفاوت‌هایی نیز وجود دارد: یک تفاوت این است که در جمل خبریه، واقعیتی به نام مطابقت و عدم مطابقت مطرح بـود. روشـن است کـه این واقعیت در اینجـا مطرح نیست، زیرا جمـل خـبریه به منزله آینه‌ای برای حکـایت از واقعیت است و می‌خواهـد واقعیتی را در قـالب لفـظ به مـا نشـان بدهـد، لـذا آنجـا مسأله مطابقت و مخالفت مطرح بود. ولی در جمل انشائیه، مسأله حکایت و ارائه واقعیت مطرح نیست بلکه متکلّم می‌خواهـد با لفظ، چیزی را ایجاد کند و در چنین موردی مسأله مطابقت و مخالفت مطرح نیست. تفـاوت دیگر در ارتبـاط بـا حالاـت مخبر است. در جمـل خبریه، واقعیتی در ارتباط با حالات مخبر وجود داشت، زیرا مخبر، گـاهی علم به مطـابقت و گاهی علم به مخالفت و گاهی هم شک در مطابقت و مخالفت داشت. روشن است که این حالات، در جمـل انشـائیه طلبیه وجود نـدارد، زیرا این حالاـت سه‌گـانه فرع اخبـار و حکـایت است. حـال ما ابتـدا مراجعه‌ای به وجـدان خود می‌کنیم، آیا وقتی پـدر نسـبت به فرزند خود امری را صادر می‌کند و غرض او تحقق مأمور به در خارج است، چه چیزی در نفس او وجود دارد؟ آیا آنچه در نفس پـدر وجود دارد، غیر از این است که می‌خواهد این مأمور به در خارج توسط فرزند تحقق پیدا کند؟ انسان هرچه به نفس و ذهن خود مراجعه می‌کند

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۲۶

می‌بینـد چیزی غیر از این وجود نـدارد. پـدر به آینـده فرزنـدش می‌اندیشـد و می‌خواهـد او به مـدرسه برود لـذا او را به این کار امر می‌کنـد. جایی که با عصـبانیت به فرزنـد خود می‌گویـد: «برو مـدرسه»، و این عصـبانیت، کاشف از اهتمام او به فرزنـد است، آیا به حسب وجدان، چیز دیگری غیر از این اراده و شوق مؤکّد نسبت به رفتن فرزند به مدرسه وجود دارد که ما از آن به «کلام نفسی» یا

«طلب» تعبیر می‌کنیم؟ خیر، چیزی وجود ندارد، بنابراین در این قسم از اوامر، مسئله روشن است و بهترین دلیل بر بطلان کلام اشاعره، مراجعه به وجدان است. اما نسبت به اوامر امتحانیه و اعتذاریه، ما قبول داریم که در این‌ها مسأله اراده تحقق ندارد. ولی عدم تحقق اراده، دلیل بر لغو بودن این اوامر نیست، بلکه در این اوامر، دواعی دیگری وجود دارد. جایی که مولا ـ امر امتحانی صادر می‌کند، اراده امتحان وجود دارد. اگر رفیق مولا، محرمانه از او سؤال کند هدف شما از اصدار این امر چه بود؟
مولا ـ می‌گوید: هدف من امتحان است. در اوامر اعتذاریه نیز اراده اعتذار وجود دارد. پس درحقیقت، در همه این اوامر، دواعی و اهدافی وجود دارد، داعی مولا در اوامر معمولی، تحقق مأمور به به دست عبد است. خداوند می‌خواهد ما اقامه صلاة و ایتاء زکات کنیم. و داعی مولا در اوامر امتحانیه، عبارت از امتحان عبد و در اوامر اعتذاریه، عبارت از اعتذار است. حال که دواعی متعدد است، چه دلیلی وجود دارد که علاوه بر این دواعی متعدد، باید شیء دیگری در همه اوامر وجود داشته باشد تا ما از آن به «کلام نفسی» و «طلب» تعبیر کنیم؟ به‌عبارت دیگر: ما به اشاعره می‌گوییم: آیا شما می‌خواهید همان اراده‌ای را که در اوامر معمولی وجود دارد- و ما از آن به داعی تعبیر می‌کنیم- به‌عنوان «کلام نفسی» قرار دهید؟ اگر چنین است، در اوامر معمولی، غیر از اراده، چیز دیگری به نام «طلب» وجود ندارد. و اگر می‌خواهید غیر از این دواعی، صفت نفسانیه‌ای را که در همه اوامر وجود داشته باشد، مطرح کنید، می‌گوییم: اوّلًا: این برخلاف وجدان است، زیرا وقتی داعیِ مولا ـ عبارت از امتحان است، مولا ـ در نفس خود چیز دیگری غیر از امتحان نمی‌یابد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۲۷

ثانیاً: شما چه دلیلی دارید که صفت نفسانیه‌ای غیر از این دواعی وجود دارد؟ نهایت دلیل شما این بود که در اوامر اعتذاریه و امتحانیه، اراده وجود ندارد. آیا اگر به‌جای آن اراده، امتحان و اعتذار وجود داشت، دلیل بر این است که غیر از این دواعی، چیز دیگری به نام «کلام نفسی» وجود دارد؟

دلیل دوم اشاعره بر اثبات کلام نفسی

اشاعره، دلیل عامّی را برای مطلق جمل انشائیه و خبریه ذکر کرده‌اند و آن عبارت از شعر معروف زیر است که مرحوم آخوند هم در کفایه به آن اشاره می‌کند.
إنّ الکلام لفی الفؤاد و إنّماجعل اللسان علی الفؤاد دلیلًا

نحوه تطبیق این کلام بر نظریه اشاعره این است که گفته شود: ظرفِ کلام حقیقی، عبارت از قلب انسان است و زبان و الفاظ و اصوات به‌منزله دلیل و اماره و کاشف از واقعیت کلام است. در نتیجه کلام واقعی، به زبان و لفظ و حروف و اصوات و امثال این‌ها ربطی ندارد بلکه ظرف واقعی‌اش عبارت از نفس و قلب انسان است.[۹۸] پاسخ دلیل دوم اشاعره اوّلًا: شاعر این شعر چه کسی است؟ ممکن است شاعر آن از اشاعره باشد و ما هیچ التزامی نداریم که چنین شعری را بپذیریم. اگر شعری از معصوم علیه السلام باشد و نسبت آن به معصوم علیه السلام هم ثابت باشد برای ما حجیت دارد ولی شعر غیر معصوم حجیتی برای ما ندارد. ثانیاً: اگر در معنای شعر دقت کنیم، درمی‌یابیم که این شعر به هیچ عنوان بر «کلام نفسی» تطبیق ندارد. معنای شعر، همان چیزی است که در ذهن همه ماست.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۲۸

انسان وقتی می‌خواهد ما فی القلب خود را در اختیار رفیقش بگذارد، آنچه مورد نظر است چیزی است که در قلب انسان است ولی

رفیق او نمی‌تواند ما فی القلب او را ببیند.

اگر روزی انسان بتواند ما فی القلب دیگران را بخواند نیازی به لفظ ندارد. الفاظ به‌منزله ابزاری هستند که انسان به‌وسیله آنها ما فی القلب خود را به دیگران افهام کند. این معنای شعر است. کجای این شعر می‌خواهد بگوید که علاوه بر اراده، چیز دیگری به‌عنوان «کلام نفسی» وجود دارد که قائم به نفس است؟

دلیل سوم اشاعره بر اثبات کلام نفسی

در ابتدای بحث گفتیم: اشاعره، ابتدا «کلام نفسی» را در مورد خداوند مطرح کرده‌اند و پس از آن به انسان‌ها نیز سرایت داده‌اند. و نیز گفتیم: منشأ التزام اشاعره به‌وجود «کلام نفسی» در مورد خداوند، این بود که بر حسب اطلاق متشرعه، عنوان «متکلّم» مانند عنوان قادر و عالم و ... بر خداوند اطلاق می‌شود. اشاعره با انضمام این مطلب به مطلبی که در ارتباط با مشتق مطرح است، «کلام نفسی» را در مورد خداوند اثبات کرده‌اند. توضیح: ما در باب مشتق گفتیم: یکی از چیزهایی که در صدق عنوان مشتق نقش دارد، وجود ارتباط بین ذات و مبدأ است ولی در اینکه «آیا کیفیت این ارتباط چگونه است؟» اختلاف وجود دارد. اشاعره از کسانی هستند که معتقدند ارتباط بین ذات و مبدأ در مشتقات ارتباط خاصی است و آن ارتباط خاص، به این کیفیت است که مبدأ، باید قیام به ذات داشته باشد و قیام آن‌هم به نحو حلولی باشد، یعنی مبدأ باید حالّ در ذات بوده و ذات، محلّ برای مبدأ باشد. اینان این معنا را در بعضی از مشتقات ملاحظه کرده‌اند، سپس آن را به‌صورت قاعده‌ای کلّیه درآورده و گفته‌اند: این معیار، باید در تمام مشتقات وجود داشته باشد. مثلًا دیده‌اند وقتی گفته می‌شود: «الجسم أبیض»، یا گفته می‌شود:

«الجسم أسود»، أبیض و أسود، از مشتقات می‌باشند و ارتباط جسم با سواد و بیاض به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۲۹

این کیفیت است که سواد و بیاض، قیام به جسم داشته و قیام آن‌هم حلولی است و جسم به‌عنوان محلّ و سواد و بیاض به‌عنوان حالّ مطرح است. اشاعره گفته‌اند: «این معنا در همه مشتقات وجود دارد». سپس این مسئله را در ارتباط با اطلاق «متکلّم» بر خداوند تعالی مطرح کرده و گفته‌اند: «عنوان «متکلّم»، یکی از مشتقات است بنابراین باید همان ضابطه کلّی در مورد آن وجود داشته باشد، یعنی باید «کلام»، قیام به ذات خداوند داشته باشد و ارتباط آن با ذات، به نحو قیام حلولی باشد یعنی باید کلام، حالّ در ذات باری‌تعالی باشد. همان‌طور که در «الجسم أبیض» و «الجسم أسود» این ملاک تحقق دارد». سپس گفته‌اند: «اکنون باید ببینیم چه کلامی می‌تواند قیام حلولی به ذات خداوند داشته باشد؟ آیا کلام لفظی، با فرض حدوثش و با فرض تدرّجش- که تدرّج، مساوق با حدوث است- می‌تواند حالّ در ذات پروردگار باشد؟ آیا یک امر حادث می‌تواند حلول در ذات پروردگار داشته باشد؟ اشاعره می‌گویند: چنین چیزی را نمی‌توان تعقّل کرد، بنابراین ما ناچاریم غیر از کلام لفظی، یک «کلام نفسی» فرض کنیم که با کلام لفظی، در قدم و حدوث، تفاوت داشته باشد. کلام لفظی، حادث است ولی «کلام نفسی» قدیم بوده و حالّ در ذات پروردگار است». خلاصه اینکه اینان با توجه به مبنایی که در مشتق به‌صورت اصل مسلّم پذیرفته‌اند، گفته‌اند: ما ناچاریم برای اطلاق متکلّم بر خداوند، قائل به یک کلام حالّ در ذات باری‌تعالی شویم یعنی کلامی که خودش قدیم است و متناسب با ذات خداوند است.[۹۹]

بررسی دلیل سوم اشاعره اوّلًا: این مبنائی را که شما در باب مشتق به‌صورت یک اصل مسلّم پذیرفتید، چه دلیلی برآن دارید؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۰

ثانیاً: این مبنا، با واقعیت اکثر مشتقات، مخالف است. صرف‌نظر از مسأله خداوند، اکثر مشتقاتی که ما هر روز استعمال می‌کنیم فاقد این ضابطه‌ای است که شما مطرح کردید. شما ادّعا کردید که در صدق مشتق، قیام حلولی بین ذات و مبدأ معتبر است و دلیل شما

این بود که در «الجسم أبیض» و «الجسم أسود» این‌گونه است. آیا همه مشتقات، در این دو مشتق خلاصه می‌شوند؟ آیا ضابطه شما در «ضارب» هم وجود دارد؟ درست است که ضرب، قیام به ضارب دارد ولی قیام ضربْ به ضارب، قیام صدوری است و قیام صدوری در مقابل قیام حلولی قرار دارد. بله، در باب «مضروب» می‌توان کلمه حلول را به کار برد و گفت: «عمروٌ حلّ به الضرب» ولی نسبت به «ضارب» نمی‌توانید عنوان حلول را به کار ببرید. «زیدٌ صدر منه الضرب» درست است ولی «زیدٌ حلّ منه الضرب» صحیح نیست. قتل هم در ارتباط با مقتول، جنبه حلول دارد ولی در ارتباط با قاتل، جنبه صدور دارد. مثال‌های روشن مشتق، همین ضارب و قائل است درحالی‌که ما وجداناً در هیچ‌کدام از این دو نمی‌توانیم ارتباط حلولی را تصور کنیم. از این روشن‌تر، باب ملکیت است، وقتی زید خانه‌ای از عَمرو خریداری می‌کند، مالک آن خانه می‌گردد. در حالی که در مورد ملکیت، حتی مسأله قیام هم مطرح نیست، چه رسد به اینکه قیام حلولی داشته باشد. ملکیت، ما بإزاء خارجی ندارد، حتّی مثل ضرب و قتل نیست که بتوان در آن، مسأله قیام را مطرح کرد. ضرب و قتل، برای ما محسوس و مشاهد است و مابإزاء خارجی دارد ولی ملکیت، امری است که عقلاء و شارع آن را اعتبار می‌کنند، گاهی اعتبار هر دو، تحقق دارد و گاهی اعتبار عقلاء تحقق دارد ولی اعتبار شارع تحقق ندارد. حال که ملکیت، امری اعتباری است آیا اطلاق مالك بر مشتری، از نظر ادبی، حقیقت است یا مجاز؟ شکی نیست که اطلاق مالك بر مشتری، به نحو حقیقت است. و ما گفتیم: منافات ندارد که ملکیت، امری اعتباری باشد و اطلاق مالك بر مشتری، حقیقت باشد. اگر این اطلاق، حقیقی نباشد، آثار مورد نظر برآن ترتب پیدا نمی‌کند. آن‌وقت اینجا از اشاعره می‌پرسیم: آیا شما که مالك

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۱

را- به‌صورت یک مشتق- حقیقتاً بر مشتری اطلاق می‌کنید؟ چگونه ضابطه‌ای که در ارتباط با مشتق ذکر کردید[۱۰۰] در مورد مالك پیاده می‌کنید؟ آیا می‌گویید: ملکیت، حلول در زید کرده است؟ ملکیت که محلّ لازم ندارد. ملکیت، که مثل سواد و بیاض نیست.

سواد و بیاض، از امور متأصّل‌له است و به موضوع و معروض نیاز دارد ولی ملکیت، امری اعتباری است. درست است که این امر اعتباری، اضافی است و اضافه‌ای به مالك و اضافه‌ای به مملوك دارد ولی اضافی بودن، به‌معنای حلول نیست. اگر شما بگویید:

«ملکیت خانه، بعد از خریدن زید، در زید حلول کرده است»، مورد استهزاء قرار می‌گیرید. ملکیت، چیزی نیست که قابل حلول باشد، چون واقعیتی ندارد، مابإزاء خارجی ندارد، امر محسوس و مشاهدی نیست که نیاز به محلّ داشته باشد تا از آن به حالّ تعبیر کنیم و از ذات- یعنی زید- به محلّ تعبیر کنیم. خلاصه اینکه اطلاق مالك بر زید، مجازی نیست، اگر بگویید: مجازی است، مورد تکذیب قرار خواهید گرفت، زیرا لازمه مجازیت این است که به اشعری بگوییم:

«این خانه، حقیقتاً ملك شما نیست». آیا اشعری می‌تواند ملتزم به این معنا شود؟

بنابراین اطلاق مالك بر زید، حقیقی است، پس اگر چنین است، آن حالّ و محلّی که شما در صدق مشتق لازم می‌دانید کجاست؟ در نتیجه، مبنای اشاعره باطل است. ثالثاً: گفته شده است: اشاعره، این حرف را در ارتباط با صفات ذات هم می‌گویند.

بنابراین باید ملتزم شوند که معنای «اللَّه تعالی عالمٌ» این است که صفت علم، زاید بر ذات خداوند متعال است و اطلاق عالم بر خداوند، برای این است که علم، در ذات مقدّس پروردگار حلول کرده است و اللَّه تعالی محلّ برای علم است. بنابراین، صفت علم، قدیم است به قدمتی مستقل. علم، یک قدیم و ذات پروردگار هم قدیم دیگر است و در اینجا دو قدیم وجود دارد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۲

درحالی‌که در جای خود ثابت شده است که صفات ذات، عین ذات پروردگار می‌باشند. امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «و كمال الإخلاص له نفی الصفات عنه»،[۱۰۱] یعنی کمال اخلاص این است که ما صفات را از خداوند متعال نفی کنیم و معنای نفی صفت، نفی شیء زاید بر ذات است. علم و قدرت و سایر صفات ذات، عین ذات پروردگار می‌باشند و همین عینیت اقتضاء می‌کند

که ما ملتزم شویم در صـدق عنوان مشـتق بر ذات، مغایرت بین ذات و مبـدأ، ضـرورت ندارد. در اطلاق عالم به خداوند، بین ذات و علم، مغایرتی نیست. یعنی این‌ها دو حقیقت نیستند بلکه علم، عین ذات است.

پس ما می‌گوییم: در صدق عنوان مشتق، عنوان قیام دخالت ندارد، قیام حلولی، دخالت ندارد، حتی مغایرت حقیقیّه بین مبدأ و ذات هم دخالت ندارد. مرحوم آخوند- در بحث مشتق- می‌فرمود: «این هم نوعی از تلبس است». ولی با توجه به اینکه معمولًا سروکار ما با تلبس‌هایی بوده که در آنها بین ذات و مبدأ، مغایرت وجود داشـته است، خیال می‌کنیم در تلبس، باید مغایرت وجود داشـته باشد. در حالی که بالاترین و کامل‌ترین مصـداق تلبس، همان تلبسـی است که از آن به «عینیت» تعبیر می‌کنیم. از اینجا می‌فهمیم که دایره صـدق عنوان مشـتق، وسیع‌تر از چیزی است که اشـاعره قائلنـد. مـا حتّی «عینیت» را داخـل در ضابطه مشـتق می‌دانیم بلکه بالاترین و کامل‌ترین مصداق تلبس را همان «عینیت» می‌دانیم که در ارتباط با صفات ذاتیه خداوند تحقق دارد و اطلاق این عناوین بر خداوند، اطلاق حقیقی است و هیـچ‌گونه تجوّزی وجود ندارد. رابعاً: ما در بین مشـتقات، عناوینی داریم که بدون هیچ‌گونه تجوّزی اسـتعمال می‌شونـد: مثلًا «عطّار»، صـیغه مبالغه و یکی از مشـتقات است، مبـدأ آن عبارت از عِطْر است که ماده‌ای خوش‌بو می‌باشـد و عطّار به معنای «بایع عطر» است. «بقّال» نیز یکی از مشتقات و صیغه مبالغه است، مبدأ آن عبارت از بَقْل- به‌معنای سبزی- است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۳

سبزی، اسم ذات است و معنـای فعلی و حـدثی نـدارد و بقّـال به‌معنـای «فروشـنده سبزی» است. خبّاز هم ماده‌اش خبز- به‌معنای نان- است این‌گونه اسـتعمالات، در بین عربها وسیع است. آنان به فروشنده شیر، «لابن» و به فروشنده خرما، «تامر» می‌گویند که «تمّار» هم صیغه مبالغه آن می‌باشـد. از این‌گونه مشـتقات، اصـطلاحاً به «مشـتق جعلی» تعبیر می‌شود، «مشـتق جعلی» یعنی مشـتقی که یک مادّه حدثی- دارای فعل ماضی و مضارع و ...- ندارد. آن‌وقت چگونه عنوان «لابن» و «تامر» و «خبّاز» و ... تحقق پیدا می‌کند؟ در اینجا ما ناچـاریم به یکی از این دو معنـا ملـتزم شویم: ۱- در مـادّه این‌هـا، معنای فعلی اخـذ شـده است. یعنی خود «لبن» به‌عنوان مادّه «لابن» نیست بلکه مـادّه آن، فعلی است که به انسـان اضـافه دارد، یعنی مـادّه آن «بیع اللّبن» است، همچنین «بیع التمر»، به‌عنوان مـادّه «تـامر» است. ۲- در خود این عنـاوین، معنـای فعلی اخـذ شـده است. یعنی «لـابن» به معنای «بایع اللبن» است و ما کاری به مادّه آن نـداریم. مستقیماً سراغ عنوان مشتق می‌آییم. اگر یکی از این دو کار را انجام ندهیم، همه این عناوین، غلط خواهند بود. بنابراین، دایره مشتق، آن‌قـدر وسـیع است که حتی مشـتقات جعلیه را نیز شامل می‌شود. اکنون که مسائل فوق، روشن گردید، می‌آییم سـراغ کلام اشاعره که می‌گویند:

«اطلاـق متکلّم بر خداونـد، اقتضـاء می‌کنـد که ما ملتزم به یک «کلام نفسـی» قـدیم و حالّ در ذات خداونـد بشویم». ما در اینجا دو مطلب با اشاعره داریم: مطلب اوّل: صـفات خداوند بر دو قسم است: صفات ذات و صفات فعل. هر صفتی که ضدّ آن در هیچ حالی از حالات و در ارتباط با هیچ شیئی از اشیاء، بر خداوند اطلاق نشود، صفت ذات است و هر صفتی که ضد آن، در بعضی از حالات و در ارتباط با بعضی از اشیاء، بر خداوند اطلاق شود، صفت فعل است. علم، از صفات ذات است، زیرا

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۴

در هیـچ آنی و در ارتبـاط با هیـچ‌چیزی ما نمی‌توانیم عنوان جهل را به خداونـد نسـبت دهیم (إنّ اللَّهَ بِکُلّ شَـیء عَلیم).[۱۰۲] مسأله قدرت هم همین‌طور است. اما خَلق، از صـفات فعل است، زیرا خداوند، خیلی از اشیاء را خلق کرده و خیلی چیزها را هم خلق نکرده است. خداونـد، انسانی با طول صـد متر را خلق نکرده است. البته نه به این جهت که قادر نیست، بلکه به این جهت که هر مقدوری، لـازم نیست مخلوق هم باشـد. خود مـا بر خیلی چیزهـا قـدرت داریم ولی آنهـا را انجام نمی‌دهیم. بنابراین، مسأله «خالقیت» با مسأله «عـالمیت» فرق دارد. مـا نمی‌تـوانیم بگـوییم: «خداونـد همـه چیز خلـق کرده است»، زیرا خداونـد خیلی چیزهـا را خلـق نکرده است. رازقیت هم همین‌طـور است، چـون در عین اینکه خداونـد، افرادی را روزی داده است، خیلی از افراد را هم روزی نـداده است، زیرا

آنها را نیافریده که بخواهد روزی دهد. و نیز طبق آیه شریفه: (وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعضَکَم عَلی بَعضٍ فی الرِّزق)،[۱۰۳] خداوند متعال بعضی را در روزی بر بعض دیگر تفضیل داده است، بنابراین در مقابل آنان افرادی وجود دارند که در رزق، تفضیل داده نشده‌اند، کسی را که خداوند ماهی ده‌هزار تومان روزی داده، ماهی صد هزار تومان روزی نداده است. اثر مهمی که بین صفات ذات و صفات فعل، فرقْ ایجاد می‌کند این است که صفات ذات، به علت قدمت ذات پروردگار، قدیمند ولی صفات فعل، این گونه نیستند. همان‌طوری که فعل، حادث است، صفات فعل هم، حادث می‌باشند. حال ما می‌آییم سراغ اشاعره و می گوییم: صفت «متکلم» که شما بر خداوند اطلاق می‌کنید و آن را به‌عنوان یک امر قدیم می‌دانید، آیا از صفات ذات است یا از صفات فعل، اگر از صفات فعل باشد، دیگر نمی‌توانید آن را قدیم به‌حساب آورید. ما دلیل داریم که صفت «متکلّم» از صفات فعل است. دلیل ما بر این مطلب، آیه شریفه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۵

(وَ کَلَّمَ اللَّهُ مُوسی تَکلیماً)[۱۰۴] است. ما از این آیه شریفه دو برداشت می‌کنیم: ۱- اگر از شما سؤال شود آیا خداوند متعال با فرعون هم تکلّم کرد یا نه؟ جواب می‌دهید: خیر، این عنایتی است که خداوند به موسی علیه السلام کرده است. بنابراین، «ضد تکلیم» در مورد خداوند تحقق پیدا کرد. گفته نشود: ذکر موسی علیه السلام در آیه شریفه از باب مثال است و خداوند با همه انسان‌ها تکلّم می‌کند. زیرا می گوییم: اوّلًا: مسئله به این صورت نیست. این تکلیم، فقط در مورد موسی علیه السلام تحقق پیدا کرد و در مورد فرعون، تحقق پیدا نکرد. ثانیاً: خداوند در حال تکلیم موسی علیه السلام با فرعون تکلّم نکرده است. در نتیجه، تکلیم از صفات فعل است زیرا ضدّ آن در مورد خداوند تحقق دارد.

خداوند، در حال تکلیم موسی، با فرعون تکلّم نکرده است در حالی که خداوند در حال عالم بودن به وضع موسی، عالم به وضع فرعون هم بود. پس بین تکلیم و علم، تفاوت وجود دارد. ۲- هنگامی که حضرت موسی علیه السلام از شجره، آن اصوات را شنید، (کَلّمَ اللَّه) تحقق پیدا کرد، امّا قبل از آن، حتی با موسی هم آن تکلیم تحقق پیدا نکرده بود. خلاصه اینکه از آیه شریفه دو نکته استفاده می‌شود: ۱- تکلیم با شخص خاص است ۲- تکلیم، حادث است، این‌طور نبوده که این (کَلَّم اللَّه) اتصاف به قدمت داشته باشد و از وقتی موسی علیه السلام متولّد شد، در مورد او تحقق داشته باشد. به خلاف علم و قدرت، که زمان و مکان و ظرف خاص ندارد. علم و قدرت، از اوصاف مطلق و عمومی است که ضدّ آنها در هیچ حالی و در هیچ شأنی و نسبت به هیچ‌کسی تحقق ندارد. در نتیجه شما (اشاعره) که از آیه شریفه (وَ کَلّمَ اللَّه موسی تَکلیماً)، صحت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۶

اطلاق متکلم بر خداوند را استفاده کردید، ما علاوه بر این جهت، جهت دیگری را نیز استفاده می‌کنیم و آن این است که تکلّم از صفات فعل است، نه از صفات ذات. و صفت فعل، نمی‌تواند متّصف به قدمت باشد. بنابراین، آنچه شما می گویید که «اطلاق متکلم بر خداوند، اقتضاء دارد که ما به یک «کلام نفسی قدیم قائم به ذات» ملتزم شویم» مورد قبول ما نیست و با آنچه قرآن- که اساس کار شما بود- در این زمینه می گوید، منافات دارد. در اینجا روایتی هم وجود دارد که دلالت می‌کند تکلّم از صفات فعل خداوند است و آن روایتی است که مرحوم کلینی در اصول کافی، باب صفات ذات مطرح کرده است: علی بن إبراهیم عن محمد بن خالد الطیالسی، عن صفوان بن یحیی، عن ابن مُسکان عن أبی بصیر،[۱۰۵] قال: سمعت أبا عبد اللَّه علیه السلام یقول: لم یزل اللَّه عزّ و جلّ ربّنا و العلم ذاته و لا- معلوم یعنی خداوند عزّ و جلّ، همیشه پروردگار ما بوده درحالی‌که علم، عین ذات او بود، در حالی که هنوز معلومات، در خارج تحقق پیدا نکرده بود. و به‌عبارت دیگر: با وجود اینکه معلومات، غایب بودند و هنوز در خارج، وجود پیدا نکرده بودند ولی علم، تحقق داشت و به‌عنوان ذات و عین ذات مطرح بود. و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصَر، سمع و بصر از شئون علمند ولی از علم به مسموعات، به سمع و از علم به مبصرات، به بصر تعبیر می‌شود. پس وقتی علم، ذات خداوند

است، علـم بـه مسـموعات نیز ذات اوسـت در حـالی کـه مسـموعی در خـارج تحقـق پیـدا نکرده. علم به مبصَـرات هم ذات اوسـت درحالی‌که مبصَـری در خارج تحقق پیـدا نکرده است. این سه عنوانْ مربوط به علم بود. سپس می‌فرمایـد: و القدرة ذاته و لا مقدور یعنی در حالی که مقدورات هنوز تحقق پیدا نکرده بود، قدرت به‌عنوان

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۷

عین ذات خداونـد تحقق داشت. این‌ها با کلمه «لم یزل» که به کار رفته‌انـد، قـدمت و ذاتی بودن علم و قـدرت را برای خداوند افاده می‌کننـد. سـپس می‌فرمایـد: فلمّا أحدث الأشـیاء یعنی وقتی خداوند، اشیـاء را به‌وجود آورد و کان المعلوم در اینجا «کان» به‌صورت تامّه اسـتعمال شده است یعنی وقتی معلوم، وجود پیدا کرد وقع العلم منه علی المعلوم و السـمع علی المسـموع و البصر علی المبصَر و القدرة علی المقدور معنای این عبارت این است که آنچه متعلّق علم بود، الآن وقوع پیدا می‌کند، یعنی حاضر می‌شود.

وقـتی علم به او تعلّـق گرفت، غـایب و غیر موجـود بود ولی الآـن که وجود پیـدا کرد، به‌عنوان یـک موجود حاضـر، متعلّق علم واقع می‌شود. و این دو، با هم منافاتی ندارند.

بنابراین در علم، تغییری صورت نگرفته بلکه معلومی که غایب بوده حاضر شده است.

در مورد خود ما نیز از این نظر- نه از نظر قـدمت و ذاتیت- همین‌طور است. شـما وقتی نشسـته‌اید، قـدرت بر قیام داریـد، درحالی‌که قیامی تحقق ندارد تا این قدرت، به آن تعلّق بگیرد. و ما نمی‌توانیم تحقق قدرت شما نسبت به قیام را سلب کرده و بگوییم: «شـما قدرت فعلیه بر قیام ندارید». اگر شـما نسبت به امری که مربوط به آینده است یقین دارید، مثلًا یقین دارید فردا دوشـنبه است. این علم، به‌صـورت تعلیـق نیست بلکه به‌صورت فعلیت است و معلوم آن این است که «فردا دوشـنبه است» درحـالی‌که الآـن، فردایی وجود نـدارد. در حـال حاضـر، فردایی تحقق پیـدا نکرده است ولی درعین‌حال، مسأله علم شـما و فعلیت علم شـما قابل انکار نیست. پس شـما قدرت بر قیام دارید، در حالی که الآن قیامی تحقق ندارد، بعد که شما قیام کردید، چه تحویل و تحوّلی صورت می‌گیرد؟ تحویل و تحوّل آن، فقط در ارتباط با غیبت و حضور است. یعنی وقتی شـما قـدرت بر قیام داشتیـد، قیام، موجود نبود. قدرت، وجود داشت ولی مقـدور، تحقق نـداشت و یا به تعبیر دیگر: مقـدور، غایب بود سپس حاضـر شـد. و الّا در خود قـدرت، هیچ‌گونه تغییری به‌وجود نیامـده است. و در این جهت، بین ما و خداونـد فرقی نیست. فقط فرق این است که علم و قدرت، عین ذات خداوند و قدیم است ولی در مورد ما، علم و قدرت، زاید بر ذات و حادث است. سپس ابو بصیر می‌گوید: قلت: فلم یزل اللّه متحرکاً؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۸

یعنی آیا مسأله تحرک هم از صفات ذاتیه خداوند است و به‌صورت لم یزل تحقق دارد؟

قـال: امـام علیه السـلام فرمود: تعـالی اللّه، در نسـخه بـدل، «عن ذلـک» هم دارد. یعنی مسأله حرکت را نمی‌توانیم مثل علم و قـدرت بدانیم. إنّ الحرکة صـفة محدَثة بالفعل یعنی حرکت، یکی از صـفات محدَث بالفعل است، از صفات فعلیه خداوند است و هیچ‌گونه اتصافی به قدمت ندارد بلکه متصف به حدوث است. ابو بصیر می‌گوید: قلت:

فلم یزل اللّه متکلّماً؟ به امام علیه السلام عرض کردم: آیا مسأله تکلّم هم به‌صورت قـدیم است و ماننـد علم و قـدرت می‌باشد؟ قال: ابو بصـیر می‌گوید: فقال علیه السـلام: إنّ الکلام صـفة محدَثة لیست بأزلیّة یعنی کلام، غیر از علم و قدرت است. کلام، ازلی و قدیم نیست کان اللّه عزّ و جلّ و لا متکلّم خداونـد عزّ و جلّ وجود داشت درحالی‌که عنوان متکلّم، در ازل، برای او ثابت نبود.[۱۰۶] البته ما این مسائل را بر اساس ظواهر معنا می‌کنیم و شاید این‌ها توجیهات دقیق فلسـفی، غیر از آنچه گفتیم، داشته باشد. پس این روایت که می‌گویـد: «کان اللّه عزّ و جلّ و لا متکلّم» معنایش این نیست که متکلّمی از مردم وجود نـداشت بلکه معنایش این است که خود خداوند متکلّم نبود.

ولی ما نمی‌توانیم زمانی را درنظر بگیریم که خداوند، عالم نبوده باشد، قادر نبوده باشد.

این تعبیرات در مورد صفات ذات، صحیح نیست ولی در مورد صفات فعل- به‌لحاظ حدوث- صحیح است. مطلب دوم: آیا «متکلّم»- به‌عنوان یک اسم فاعل- از مشتقات حقیقیه است و مانند ضارب و قاتل، دارای مبدأ و مادّه ساریه در همه مشتقاتش می‌باشد و مصدر و ماضی و مضارع و امر و نهی دارد؟ یا اینکه این‌گونه نیست، بلکه شبیه بقال و لابن و تامر و امثال این‌هاست ولی قدری نزدیک‌تر به مشتقات است؟ این مسئله نیاز به بررسی دارد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۳۹

«متکلّم»، اسم فاعل از باب تفعّل است و قرآن کریم این ماده را از باب تفعیل هم به کار برده است و می‌فرماید: (وَ کَلَّمَ اللَّهُ مُوسی تَکلیماً)،[۱۰۷] درحقیقت دو مصدر از ثلاثی مزید فیه برایش مطرح کردیم، یکی تکلّم و دیگری تکلیم. در ثلاثی مزیدفیه، تقریباً یک مسأله کلّی وجود دارد که ثلاثی مزیدفیه‌ها دارای ثلاثی مجرّدند و در ثلاثی مجرّدشان دارای مصدر، فعل ماضی، فعل مضارع، امر، نهی، اسم فاعل و اسم مفعول می‌باشند. حال آیا در باب تکلّم و تکلیم چه نوع ثلاثی مجرّدی می‌توان درنظر گرفت؟ مثلًا در باب صَرَّفَ یُصَرِّفُ تصریف، ثلاثی مجردش دارای صَرَفَ، یَصْرِفُ، صارف، مصروف و ... می‌باشد. البته اسم مفعول، فقط در افعال متعدی مطرح است. گفته شده است: «مصدر ثلاثی مجرّد کلّم و تکلّم، عبارت از «کَلْم»- مانند ضَرْب- است». به این حرف، دو اشکال وارد شده است: اشکال اوّل: برفرض که مصدر این را عبارت از «کَلْم» بدانیم، ولی فعل ماضی و مضارع برای آن استعمال نشده است و کَلِمَ، کَلَمَ، یَکْلِمُ و یَکْلُمُ به گوش ما نخورده است. اشکال دوم: «کَلْم»، به هیئت مصدری، به‌معنای «جراحت» و «مجروح بودن» یا «مجروح کردن» است و به‌معنای «کلام»- که الآن مورد نظر ماست- استعمال نشده است، آن‌وقت چگونه می‌توان از متکلّم و مکلّم به‌عنوان یک مشتق حقیقی- حتی مثل خالق و رازق- نام برد؟ خالق و رازق، با وجود اینکه از صفات فعل بودند ولی همه جهات تصریفی آنها طبق قاعده بود، خالق، دارای مصدر، فعل ماضی و مضارع و امثال این‌ها بود. در رازق، همه خصوصیات یک مشتق حقیقی وجود داشت ولی در اینجا کدام ثلاثی مجرّدی را می‌توانیم برای تکلیم و تکلّم درنظر بگیریم؟ هر ثلاثی مجرّدی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۰

را درنظر بگیریم، یا فعل ماضی و مضارع ندارد و یا معنای کلامی در آن مطرح نیست لذا باید مسئله را روی همان مصدر تکلّم و تکلیم پیاده کنیم و ببینیم آیا معنای تکلّم چیست؟ در باب علم می‌گفتیم: علم، عین ذات خداوند است ولی معنای علم، در خداوند و ما یکسان است. این‌طور نیست که علم در ذات پروردگار، دارای معنایی و در مورد ما دارای معنای دیگری باشد. علم در هر دو به یک معناست ولی بین علم ما و علم خداوند، از دو جهت فرق وجود دارد: یکی اینکه علم خداوند دارای دامنه وسیعی است و همه اشیاء را دربر می‌گیرد، دیگر اینکه علم پروردگار، عین ذات اوست ولی در مورد ما، هم علممان محدود است و هم اتصاف به حدوث دارد. اما اصل معنای علم، در هر دو یکسان است. علم- به قول مرحوم آخوند در بحث مشتق- به‌معنای انکشاف است و از این جهت، فرقی نمی‌کند که عین ذات یا زاید بر ذات باشد. حال وقتی ما مسأله متکلّم را بررسی می‌کنیم می‌بینیم این عنوان از طرفی در بسیاری از موارد، بر خود ما هم اطلاق می‌شود و از طرفی دارای مصدر ثلاثی مجرّد نیست، لذا باید همان کلمه «تکلّم» را- که مصدر باب تفعّل است- مورد بررسی قرار دهیم. آیا معنای «تکلّم» چیست؟ «تکلّم» به‌معنای ایجاد کلام است. کلمه ایجاد، به تکلّمْ جنبه اشتقاقی می‌دهد، همان گونه که در باب «لابن» می‌گفتیم: آنچه «لابن» را به‌صورت مشتق در می‌آورد. لبن نیست بلکه بیع اللبن است، یعنی یک معنای حدثی می‌آورید تا کلمه «لابن» را درست کند. وقتی مسأله «متکلّم» روی ایجاد کلام شد، ایجاد کلام، در مورد اللّه و انسان، دارای معنای واحدی است ولی ما چون دارای زبان هستیم، به‌وسیله زبان، ایجاد کلام می‌کنیم اما خداوند تعالی که منزّه از جسمیّت و خصوصیات جسمیّت است، ایجاد کلام او به‌صورت دیگری است و مثلًا- به قول متکلّمین- در شجره یا سنگریزه و اشیاء دیگر، ایجاد کلام می‌کند. پس راهی غیر از این نیست که متکلم را در مورد خداوند، به‌معنای ایجادکننده

کلام بگیریم، به همان کیفیتی که در مورد خود ما تحقق پیدا می‌کند ولی ایجاد کلام در مورد
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۱
ما به‌وسیله زبان و در مورد خداوند، به احداث در شجره و سنگریزه و امثال آن است. ممکن است کسی بگوید: اگر ما کلمه «متکلّم» را در ارتباط با عنوان «کلام» بدانیم نه در ارتباط با «کَلْم»، اشکالات ذکر شده، برآن وارد نمی‌شود. در پاسخ می‌گوییم: «کلام» دارای معنای حدثی و مصدری نیست، بلکه به‌معنای «سخن» است و «سخن»، معنای مصدری نیست و ما اگر بخواهیم «متکلم» را در ارتباط با «کلام» بدانیم، ناچاریم کلمه «ایجاد- که معنای مصدری و حدثی درست می‌کند- به آن متّصل کرده و بگوییم: تکلّم، به معنای ایجاد کلام است و نمی‌توان گفت: «تکلّم به معنای کلام است» پس آنچه مربوط به متکلّم است، سخن گفتن و ایجاد کلام است نه خود کلام، و به‌لحاظ همین گفتن و ایجاد است که سخن، با متکلّم، ارتباط پیدا می‌کند. در این صورت، به همان حرف اوّل برگشت می‌کند و آن این است که همان‌طور که تکلّم در انسان به معنای ایجاد کلام است در خداوند نیز به‌معنای ایجاد کلام است ولی با توجه به اینکه انسان دارای زبان است و خداوند از صفات جسمیت منزّه است، ایجاد کلام در انسان، با زبان بوده ولی خداوند، در شجره و امثال آن، ایجاد کلام می‌کند. و به این ترتیب، جواب اشاعره داده می‌شود ولی حضرت امام خمینی رحمه الله در اینجا کلامی دارند که لازم است اشاره‌ای به آن داشته باشیم.

کلام حضرت امام خمینی رحمه الله

حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: اطلاق «متکلّم» در مورد خداوند، نه به‌صورتی که معتزله گفته‌اند صحیح است و نه به‌صورتی که بعض اهل تحقیق عقیده دارند. توضیح اینکه معتزله عقیده داشتند: تکلّم در مورد خداوند به این صورت است که خداوند، در شجره و سنگریزه و امثال آن، ایجاد کلام می‌کند. و بعض اهل تحقیق عقیده داشتند: تکلّم به‌معنای ایجاد کلام است ولی ایجاد کلام در مورد ما به‌وسیله زبان و در مورد خداوند بدون واسطه است.
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۲
امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: هیچ‌یک از این حرفها درست نیست بلکه مسأله کلام خداوند، چیزی است که فقط کسانی که به مراتب عالی از علم و عمل رسیده‌اند می‌توانند به آن پی ببرند و این که ما قرآن را کلام خداوند و وحی الهی می‌دانیم به‌همین‌صورت است. سپس در آخر کلام خود می‌فرماید: ما ممکن است در ارتباط با وحی الهی، ملتزم به نوعی کلام نفسی بشویم ولی نه به آن صورتی که اشاعره عقیده داشتند، و این معنایی که ما می‌گوییم، نه تنها برای اشاعره قابل درك نیست بلکه برای معتزله هم قابل درك نیست.[۱۰۸] ملاحظه می‌شود راهی که امام خمینی رحمه الله پیموده است، راه متکلمین را نیز نفی می‌کند ولی برای پی بردن به حقیقتی که ایشان مطرح می‌کند، باید مراتبی از علم و عمل به همراه ریاضت وجود داشته باشد. اما براساس آن مراتب ظاهری که از ظواهر آیات و روایات استفاده می‌شود، بحث به همان کیفیتی بود که ذکر گردید و راهی که ما طی کردیم، برای بطلان کلام اشاعره در ارتباط با کلام نفسی، راه مفید و قانع‌کننده‌ای بود. اما اینکه مسائلی بالاتر از این‌ها وجود دارد، نه فعلًا در اختیار ماست و نه قابل طرح در این بحث است.

آیا بین مسأله «کلام نفسی» و مسأله «اتحاد طلب و اراده» ارتباطی تحقق دارد؟

اشاره

یعنی آیا اگر کسی قائل به «کلام نفسی» شد، باید «طلب و اراده» را متغایر ببیند و اگر قائل به «اتحاد طلب و اراده» شد، باید «کلام نفسی» را نفی کند؟ در اینجا سه نظریه وجود دارد:
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۳

۱- نظریه مرحوم آخوند

از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که قائلین به «اتحاد طلب و اراده»، «کلام نفسی» را نفی می‌کنند ولی قائلین به «مغایرت بین طلب و اراده»، ملتزم به «کلام نفسی» می‌باشند.[۱۰۹] شاید این ارتباط، از این جهت باشد که اشاعره در مورد جمل انشائیه طلبیه، از «کلام نفسی» به «طلب» تعبیر می‌کردند. اطلاق طلب بر «کلام نفسی» در جمل انشائیه، زمینه این مسئله شده است که بعضی- مانند مرحوم آخوند- تصوّر کرده‌اند بین مسأله «کلام نفسی» و مسأله «طلب و اراده»، ارتباط و اتصال برقرار است به‌گونه‌ای که اگر کسی قائل به «کلام نفسی» شد، باید «طلب و اراده» را متغایر ببیند و اگر «طلب و اراده» را متحد دانست باید قائل به نفی «کلام نفسی» بشود. درحالی‌که واقعیت مسئله این است که این دو بحث، مستقل بوده و هیچ ارتباطی به هم ندارند، یعنی کسی ممکن است کلام نفسی را منکر شود- که واقعیت مسئله هم همین است- ولی در عین حال، طلب و اراده را متغایر ببیند. اگر ما بگوییم: طلب برای معنایی غیر از معنای اراده، وضع شده است، از کجای این استفاده می‌شود که آن معنای دیگر، همان «کلام نفسی» است که اشاعره به آن ملتزم هستند؟ ممکن است آن معنای دیگر- همان گونه که بعداً هم ذکر خواهیم کرد- یکی از همین معانی باشد که ما خودمان به آن ملتزم هستیم ولی آن معنا، «کلام نفسی» نباشد که اشاعره به آن ملتزمند. بالأخره اگر ما همانند مرحوم آخوند- که در فرق بین دو مسئله، همیشه بر جهت و حیثیت بحث تکیه می‌کند و حیثیت مورد بحث در یک مسئله را متغایر با حیثیت مورد بحث در مسأله دیگر می‌داند و همین تغایر حیثیت را سبب استقلال دو مسئله می‌داند- جهت بحث را ملاحظه کنیم، در ما نحن فیه نیز مسئله به همین کیفیت می‌شود. ما کلام نفسی، در مورد خداوند را نفی کردیم و تمام شد و خیلی هم به ما
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۴
ارتباطی ندارد. اما در جمل انشائیه طلبیه، اشاعره می‌گفتند: «غیر از مسأله اراده، یک واقعیت نفسانی دیگری تحقق دارد که از آن به «طلب» و «کلام نفسی» تعبیر می‌شود». در این مرحله، محور بحث این است که آیا غیر از مسأله اراده- که خود از صفات نفسانیه است- واقعیت نفسانیه دیگری هم داریم یا نه؟ در اینجا، اشاعره، بر وجود چنین واقعیت نفسانیه‌ای اقامه دلیل کردند و مسأله اوامر امتحانیه و اعتذاریه را مطرح کردند و ما هم استدلال آنان را جواب داده و وجود یک چنین واقعیت نفسانیه‌ای- غیر از مسأله اراده- را نفی کردیم. و اگر بخواهیم این بحث را اصطلاحی کنیم می‌گوییم:
بحث ما با اشاعره، بحثی فلسفی است، زیرا فلسفه، دنبال واقعیات می‌گردد. اثبات یک واقعیت یا نفی آن، مربوط به فلسفه است. ولی آیا محور بحث، در مسأله اتحاد طلب و اراده، چیست؟ محور بحث در این مسئله، همان چیزی است که در اوایل بحث اشاره کردیم و آن این است که آیا طلب و اراده، یک معنا دارد یا دو معنا؟ و چنین نزاعی، نزاع در وجود و عدم یک واقعیت نیست بلکه نزاع در این است که آیا دو لفظ «طلب» و «اراده» برای یک معنا وضع شده‌اند یا برای دو معنا؟ آن‌وقت، اگر برای دو معنا وضع شده باشند، ممکن است معنای طلب، غیر از «کلام نفسی» باشد و واقع مسئله هم همین است که ما در آینده- إن‌شاءاللَّه- پیرامون آن بحث خواهیم کرد و خواهیم گفت که بزرگانی عقیده دارند «طلب» و «اراده» برای دو معنا وضع شده‌اند ولی هیچ‌یک از آن دو

معنـا، به «کلام نفسی»- آن‌گونه که اشـاعره می‌گوینـد- ارتبـاطی نـدارد. بنـابراین مـا وقتی حساب می‌کنیم، می‌بینیم هیـچ اتصال و ارتبـاطی بین این دو مسئله وجـود نـدارد. مسـأله اوّل، بحث خـاص و مسـتقلی است و محور خاصـی دارد و یکی از مبـاحث فلسـفی شناخته می‌شود ولی مسأله دوم، بحث دیگری است که هیچ‌گونه ارتباطی به مباحث فلسـفه ندارد. اینکه آیا «طلب» و «اراده» برای دو معنا وضع شده‌اند یا برای یک معنا؟ و آیا معنای دومی که لفظ «طلب» برای آن وضع شده، چیست؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۵

این‌ها چه ارتباطی می‌تواند با بحث‌های فلسـفی داشته باشد؟ لذا ما باید این دو بحث را از یکدیگر جدا کنیم، همان‌طور که واقعاً هم جدا هستند.

و مـا از بحث اوّل، فـارغ شـدیم و «کلاـم نفسـی» را به‌طـور کلّی نفی کردیم، چه در مـورد خداونـد و چه در مـورد غیر خداونـد، در جملات خبریه و انشائیه طلبیه و غیر طلبیه. ولی بحث در جهت دوم باقی است و هیچ‌گونه ابتنائی هم بر بحث در جهت اوّل ندارد.

بحث در جهت دوم، بحث مستقلی است. می‌خواهیم ببینیم آیا «طلب» و «اراده» برای دو معنا وضع شده‌اند یا برای یک معنا؟ مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: این دو، برای یـک معنـا وضع شده‌انـد. موضوع له- که عبـارت از مفهوم است- در مورد هر دو، یک چیز است. اراده حقیقیه- که مصداق حقیقی این مفهوم است- همان «طلب» است و بین تعبیر به اراده حقیقیه و تعبیر به طلب حقیقی، هیچ فرقی وجود ندارد. در ارتباط با مقام انشاء و در ارتباط با مقام وجود ذهنی هم همین‌طور است و اتحاد، در همه مراتب محفوظ است. فقط در یـک جهت بین این‌هـا تفـاوت وجود دارد و آن، در مقـام انصـراف است. وقتی شـما کلمه «اراده» را- بـدون قیـد- اطلاق کنیـد، انصـراف به اراده حقیقیه پیدا می‌کند، و اراده حقیقیه، عبارت از صـفت نفسانیه قائم به نفس است. ولی وقتی کلمه «طلب» را- بدون قید- اطلاق کنید، انصراف به طلب انشائی پیدا می‌کند. و ما در آن بحث گفتیم که در اینجا گویا دو لفظ مترادف داریم که فقط در مقام انصراف، بین آنها، مغایرت وجود دارد.[۱۱۰] ولی محققین و بزرگان دیگری پیدا شده‌اند که در ضمن اینکه «کلام نفسی» را- در جهت اوّل از بحث- به‌طور کلّی انکار کرده‌انـد،[۱۱۱] وقتی به جهت دوم از بحث- یعنی اتحـاد طلب و اراده- رسـیده‌اند قائل به تعدّد می‌باشند و می‌گویند: «طلب» و «اراده» دارای دو معنا هستند، بدون اینکه هیچ‌یک از این دو معنا، به «کلام نفسی»

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۶

اشاعره ارتباطی داشـته باشد. یکی از این محققین، اسـتاد بزرگ ما حضرت آیت اللَّه بروجردی رحمه الله است که در ذیل به بررسی نظریه ایشان می‌پردازیم.

۲- نظریه آیت‌اللَّه بروجردی رحمه الله

ایشان ابتدا مطلبی را به‌عنوان ضابطه کلّی مطرح می‌کند که آیا در مواردی که وجود انشائی تحقق دارد، چه چیزی قابل انشاء است؟ می‌فرماید: معنایی که بخواهد قابل تعلّق انشاء باشد، باید دارای دو خصوصیت باشد و اگر هریک از این دو خصوصیت، منتفی شود، تحقـق انشـاء، غیرممکـن اسـت و آن دو خصوصـیت عبارتنـد از: ۱- معنـای مُنْشـأ، بایـد امری اعتبـاری باشـد، در مقابـل واقعیت‌ها و حقیقت‌هـا. و اگر چیزی امر اعتبـاری نباشـد، قابـل آن نیست که انشـاء به آن تعلّـق بگیرد. زیـد- بمـا أنّه موجود فی الخـارج- دارای حقیقت و واقعیت است و به تعبیر اصـطلاحی، مابـازاء خارجی دارد و نمی‌شود آن را انشاء کرد. کسـی نمی‌توانـد یک وجود انشائی برای زیـد درست کنـد و بگویـد: «أنشأت زیـداً». سـپس می‌فرماید: در واقعیت حقیقیه و خارجیه، حتماً لازم نیست که آن موجود در خارج، امری مشاهَد و مبصَر و ملموس- مانند زید- باشد، بلکه اگر چیزی از اوصاف نفسانیه بود، که واقعیت آن، به تحقق در نفس است، این هم نمی‌توانـد متعلّق انشاء واقع شود. چیزی که به حسب حقیقت، در نفس تحقق دارد، ازنظر واقعیت، فرقی با زیـد نـدارد

ولی ظرفِ زیـد، خـارج و ملمـوس است امـا ظرف آن چیز، نفس و غیر ملموس است. ولی واقعیت، همـان واقعیت است. مثلًا اراده، دارای یک واقعیت نفسی است، حال، معنای آن هرچه باشد. فرض کنید معنایش همان شوق مؤکّد محرّک عضلات باشد. این شوق مؤکّد نفسانی دارای یک واقعیت نفسی است، اگرچه انسان نمی‌تواند آن را با چشم خود مشاهده کند ولی این امر، سبب خروج آن از دایره واقعیت نمی‌شود. و وقتی واقعیت شد، قابل انشاء نخواهد بود. کسی نمی‌تواند

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۷

بگوید: «من، اراده را انشاء می‌کنم و به اراده حقیقیه قائم به نفس، وجود انشائی می‌دهم» همان‌طور که زید موجود در خارج، قابلیت تعلّق انشاء نـدارد، این شوق واقعی مؤکّد هم قابلیت تعلّق انشاء را ندارد. ۲- امور اعتبـاریه بر دو قسم است: الف: امور اعتباریه‌ای که در عین اعتباری بودن، انتزاعی نیز می‌باشـند، یعنی از واقعیت خارجیه، انتزاع می‌شوند، مثل فوقیت، نسبت به سقفِ موجود در خارج. فوقیت، امری اعتباری است، یعنی آنچه در خارج، وجود دارد، تنها سـقف است، و فوقیت، چیزی است که از آن انتزاع می‌شود. این قسم از امور اعتبـاریه انتزاعیه نیز قابـل تعلّق انشاء نیست. کسـی نمی‌توانـد بگویـد: من، فوقیت را برای این سـقف، انشاء می‌کنم. ب: امور اعتباریه محض که هیـچ‌گونه انتزاعی از خارج نشـده باشـند، مثل امور اعتباریه‌ای که در ارتباط با ملکیت و زوجیّت و حریّت و امثال آن‌ها مطرح است.

ملکیت، قابل انشاء است، زیرا نه خودش واقعیت دارد و نه از یک موجود خارجی انتزاع شده است. ملکیت، یک امر اعتباری محض است که عقلاـ یـا شـارع آن را در مواردی اعتبـار کرده‌انـد. بنـابراین، اراده، قابـل انشـاء نیست، چون یکی از صـفات حقیقیه است. مرحوم بروجردی پس از بیـان مقـدّمه فوق می‌فرمایـد: «أمّـا الطّلب، فـإنّ له معنیً قابلًا لأن ینشأ»، یعنی طلب، غیر از اراده است. طلب، قـابلیت انشـاء دارد، زیرا طلب، به‌معنـای بعث و تحریـک است و بعث و تحریـک، به دو صـورت تحقـق پیـدا می‌کنـد: الـف: بعث و تحریـک عملی خارجی، که مولا با عمل خودش، عبـد را به کاری وادار کنـد، مثل اینکه دست عبـد را بگیرد و او را وادار کنـد که مأمور به را در خارج انجام دهـد. ب: بعث و تحریک قولی و لفظی، و آن این است که مولا به سـبب لفظ، عبـدش را بر انجام مأمور به وادار کند، مثل اینکه به او بگوید: «أطْلُبُ منک کذا» یا «آمرک بکذا»

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۸

یـا «افْعَـلْ کَـذا»، در این موارد، مولاـ بعث و تحریک را با عمل خارجی محقق نمی‌سازد بلکه با لفظ، به آن تحقق می‌بخشـد. مرحوم بروجردی می‌فرمایـد: بعث و تحریـک، چه فعلی باشـد و چه قولی، ارتبـاطی بـا اراده نـدارد. اراده، صـفتی قـائم به نفس است. شوق مؤکّـدی است که ظرف تحقق آن، عبـارت از نفس است. بله می‌توان گفت: این طلب، که عبـارت از بعث و تحریـک است، مُبْرِز و مُظْهِر اراده است ولی مُبْرِز و مظهر بودن برای اراده، به معنـای اتحاد طلب و اراده نیست، بلکه معنایش این است که طلب و اراده، دو چیزنـد و یکی مُبْرِز دیگری است. و بین مُبْرِز و مُبْرَز، مغایرتْ وجود دارد، هرچنـد بین آنها ارتباط وجود داشـته باشـد.[۱۱۲] بررسی کلام مرحوم بروجردی کلام مرحوم بروجردی توانست مغایرت بین طلب و اراده را تا حدّی درست کند.

اراده، مربوط به نفس است. ولی طلب، به‌معنای بعث و تحریک است و ارتباطی به نفس نـدارد. بعث و تحریک، چه قولی باشد، چه عملی، به‌عنوان کـاری از کارهـای مولا شـناخته می‌شود و ارتباطی به نفس مولا نـدارد. ولی در کلام ایشان، نقطه ابهام مهمی وجود دارد، زیرا مرحوم بروجردی ضمن اینکه قائل به مغایرت بین طلب و اراده بود، عقیده داشت بین طلب و اراده، فرق دیگری نیز وجود دارد و آن این است که انشـاء، به اراده، تعلّق نمی‌گیرد ولی به طلب، متعلّق می‌شود. ایشـان در بیـان علّت عـدم تعلّق انشـاء به اراده فرمود: علّت، این است که اراده، یک حقیقت و یک واقعیت قائم به نفس است.

اراده، مثل زیـد موجود در خارج است. و همان‌طور که زیـد موجود در خارج، قابل انشاء نیست، اراده هم قابل انشاء نیست. و ایشان در ضابطه انشاء فرمود: چیزی که می‌خواهد متعلّق انشاء قرار گیرد، باید یک امر اعتباری محض باشد و حتی اگر منشأ

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۴۹

انتزاع آن، یک واقعیت خارجیه باشد، از دایره انشاء بیرون است. فوقیت، با اینکه امر اعتباری است ولی با توجه به اینکه منشأ انتزاع آن عبارت از واقع شدن سقف بر فوق است و واقع شدن سقف بر فوق، یک واقعیت است، لذا فوقیت هم قابلیت برای انشاء ندارد. ما به مرحوم بروجردی می‌گوییم: با توجه به این ضابطه، چگونه می‌گویید: طلب، قابلیت انشاء دارد؟ مرحوم بروجردی فرمود: «طلب، به‌معنای بعث و تحریک است» و اکنون که انشاء، می‌خواهد به بعث و تحریک تعلق گیرد سه احتمال وجود دارد: تعلّق انشاء به بعث و تحریک عملی، تعلّق آن به بعث و تحریک قولی و تعلّق آن به مفهوم بعث و تحریک.

و در اینجا، احتمال چهارمی وجود ندارد. احتمال اوّل: اگر بگویید: «انشاء، به بعث و تحریک عملی متعلّق است»، می‌گوییم: بعث و تحریک عملی این است که مولا دست عبد را گرفته و عملًا و در خارج او را وادار به انجام دادن مطلوب خود بنماید. روشن است که این بعث عملی، یک واقعیت خارجیه است نه یک امر اعتباری. و واقعیت خارجیه نمی‌تواند متعلّق انشاء قرار گیرد. احتمال دوم: اگر بگویید: «انشاء، به بعث و تحریک قولی تعلّق می‌گیرد»، می‌گوییم: این کلام دارای دو اشکال است: اشکال اوّل: همان حرفی است که در مورد فرض اوّل گفتیم و آن این است که بعث و تحریک قولی، به‌معنای دستور دادن مولا- و صدور امر از ناحیه مولاست و این، یک واقعیت است نه یک امر اعتباری. مولا، به عبد می‌گوید: «آمرک بکذا»، این «آمرک»، در ارتباط با صدورش از مولا- یک واقعیت خارجیه است ولی بین عمل و قول، این فرق وجود دارد که واقعیت عمل، به همان عمل است ولی واقعیت قول، به صدور سخن و کلام از متکلّم است. آیا می‌توان گفت: سخنرانی، یک امر اعتباری است؟ خیر، سخنرانی هم واقعیت دارد ولی واقعیت آن، واقعیت صدور الفاظ و تحقق

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۰

الفاظ است، همان‌طور که واقعیت بنّائی، به واقعیت عمل بنّائی است. پس اگر ما گفتیم:

«انشاء، به بعث و تحریک قولی تعلّق می‌گیرد» اولین اشکال آن این است که بعث و تحریک قولی- مانند بعث و تحریک عملی- یک واقعیت است و مرحوم بروجردی فرمود: امور واقعیه نمی‌توانند متعلّق انشاء قرار گیرند. اشکال دوم: با صرف‌نظر از اشکال اوّل، یک اشکال دیگری در اینجا مطرح است و آن این است که بعث و تحریک قولی به‌معنای بعث و تحریک انشائی است و بعث و تحریک انشائی نمی‌تواند برای بار دوم، متعلّق انشاء قرار گیرد. مثلًا با انشاء ملکیت، ملکیت- که یک امر اعتباری است- تحقق پیدا می‌کند ولی نمی‌توان ملکیت انشاءشده را- برای بار دوم انشاء کرد. بعث و تحریک قولی به‌معنی بعث و تحریکی است که با لفظ، انشاء شده است و چیزی که با لفظ، انشاء شده است، رتبه‌اش مقدّم بر انشاء است و اگر مُنْشَأ، در رتبه متقدّم، قید مُنْشَئیت، به همراه داشت، دیگر معقول نیست که انشاء به آن تعلّق بگیرد. انشاء، به ملکیت و زوجیّت تعلّق می‌گیرد. اما ملکیت متحقَّق به انشاء، دیگر نمی‌تواند متعلّق انشاء دوم قرار گیرد. و اگر شما بگویید: «انشاء، به بعث و تحریک قولی متعلّق می‌شود»، لازمه‌اش این است که ملکیت متحقَّق به انشاء، برای بار دوم، متعلّق انشاء قرار گیرد. احتمال سوم: اگر بگویید: «انشاء، به مفهوم بعث و تحریک، تعلّق می‌گیرد و کاری نداریم که این بعث و تحریک وقتی در خارج تحقق پیدا می‌کند، گاهی بعث و تحریک عملی و گاهی بعث و تحریک قولی است، تا شما بگویید: آنچه در خارج، تحقق پیدا می‌کند، یک واقعیت است، بلکه انشاء را متوجّه مفهوم و ماهیت بعث و تحریک می‌نماییم». می‌گوییم: این حرف تا حدّی قابل قبول است ولی چرا شما این کار را در مورد اراده انجام نمی‌دهید؟ مفهوم و ماهیت اراده نیز غیر از مصداق و واقعیت آن- که صفتی نفسانی است- می‌باشد. به عبارت روشن‌تر: در اراده، دو جهت وجود دارد: یکی مفهوم اراده است، مثل

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۱

اینکه شما به کتاب لغت مراجعه کنید برای اینکه مفهوم اراده را به دست آورید.

و دیگری فرد حقیقی اراده می‌باشد و آن عبارت از شوق مؤکّد محرک عضلات به طرف مراد و صفتی قائم به نفس است. و ظرف این شوق مؤکّد، عبارت از نفس است. شما گفتید: ما انشاء را متعلّق اراده نمی‌کنیم، چون اراده، صفت حقیقیه قائم به نفس است. روشن است که آنچه صفت حقیقیه و قائم به نفس است واقعیت اراده می‌باشد نه مفهوم آن. اگر شما در باب طلب، می‌گویید: «مفهوم طلب را انشاء می‌کنیم و کاری نداریم که واقعیت خارجیه این طلب، گاهی عملی و گاهی قولی است و هیچ‌کدام از این دو قابل انشاء نیستند. آنچه قابل انشاء است، ماهیت طلب می‌باشد». پس چرا شما این حرف را در مورد اراده نمی‌زنید. مرحوم آخوند وقتی می‌خواست برای طلب و اراده، وجود انشائی درست کند، می‌فرمود: طلب و اراده، در مفهوم و مصداق و در وجود انشائی، متحدند. در آنجا وجود انشائی این بود که ما مفهوم را انشاء کنیم، همان‌طور که وجود حقیقی، به تحقق پیدا کردن ماهیتْ در خارج بود. و در باب اراده نیز وجود انشائی آن به تحقق پیدا کردن ماهیت اراده در نفس بود. بنابراین معنای وجود انشائی هم این است که انشاء، متعلّق به همان ماهیت شود و ماهیت، وجود انشائی پیدا کند، همان‌طور که ماهیت، وجود خارجی و وجود ذهنی پیدا می‌کند. البته آنچه از کلام مرحوم آخوند در اینجا ذکر کردیم به این معنا نیست که ما همه کلام ایشان را قبول داریم بلکه برای این است که بگوییم: «انشاء، متعلّق به ماهیت و مفهوم است». وقتی چنین شد، از مرحوم بروجردی سؤال می‌کنیم: چه فرقی میان طلب و اراده وجود دارد که شما می‌گویید:

اراده را نمی‌توان متعلَّق انشاء قرارداد ولی طلب- به‌معنای بعث و تحریک- می‌تواند متعلَّق انشاء قرار گیرد؟ اگر مفهوم طلب، متعلَّق انشاء قرار می‌گیرد، مفهوم اراده نیز همین‌طور است و ما هم در احتمال سوم گفتیم: انشاء، به مفهوم، تعلّق می‌گیرد نه به تحریک عملیِ خارجی و نه به تحریک قولی خارجی. در نتیجه، کلام مرحوم بروجردی دارای اشکال است و نمی‌تواند قابل قبول باشد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۲

۳- نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در این زمینه مطلبی ذکر کرده‌اند که به‌نظر می‌رسد خالی از اشکالات گذشته است و بهترین مطلبی است که در این زمینه گفته شده است. به‌عنوان مقدّمه می‌گوییم: مسأله اتحاد و عدم اتحاد طلب و اراده، بحثی نیست که مرتبط به کلام نفسی باشد و بر محور یک واقعیت- اثباتاً و نفیاً- دور بزند، بلکه این بحث، یک بحث عرفی و لغوی است.[۱۱۳] می‌خواهیم ببینیم آیا طلب و اراده، دو معنا دارند یا برای یک معنا وضع شده و در تمام مراحل مترادفند و فقط در مرحله انصراف، بین آنها مغایرت وجود دارد. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» فرموده است: در معنای اراده، بحثی نیست. اراده، همان صفت قائم به نفس و آن واقعیت نفسانیه‌ای است که از آن به شوق مؤکّد تعبیر می‌شود و ظرف آن عبارت از نفس انسان است. و شوق، یک امر اعتباری نیست بلکه یک واقعیت و یک حقیقت قائم به نفس است که محلّ آن، نفس می‌باشد. ولی بحث در ارتباط با معنای طلب است، آیا طلب، در لغت، برای چه معنایی وضع شده است؟ کلام ایشان- با توضیح مختصری از جانب ما- این است که ما وقتی به لغت مراجعه می‌کنیم می‌بینیم، لغت، طلب را به «محاولهٔ وجدان الشیء و أخذه» معنا می‌کند. یعنی طلب، عبارت از این است که انسان، فعالیت و عمل مکرّری برای یافتن و اخذ چیزی داشته باشد. آیا این محاوله- که در فارسی به‌معنای جستجو کردن و در دنبال بودن و سعی و تلاش کردن است- از نظر لغت، با اراده، یکی است؟ محاوله، به‌معنای سعی و تلاش و دنبال کردن و جستجو کردن است و به اعمال و جوارح انسان، مربوط می‌شود و اگر طلب، به این معنا باشد، چه ارتباطی می‌تواند با اراده داشته

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۳

باشد؟ شوق مؤکّد، عبارت از یک صفت نفسانیه است اما طلب، در ارتباط با عمل خارجی است که به جوارحْ تحقق پیدا می‌کند. به

استعمالات عرفی هم که مراجعه می‌کنیم، همین معنا را تأیید می‌کند. دلیل این مطلب را از خودمان شروع می‌کنیم. به ما طلبه و طالب علم می‌گویند. طلبه و طالب، از عنوان طلب اشتقاق پیدا کرده است. آیا روی چه حسابی این عنوان به ما اطلاق می‌شود؟ بدیهی است که این اطلاق به خاطر این است که عمل ما تحصیل علم است نه به خاطر اینکه ما شوق مؤکّدی نسبت به تحصیل علم داریم. روشن است که اگر یک بازاری علاقه شدیدی به تحصیل علم داشته باشد ولی عمل خارجی او تجارت و کسب باشد، به او طلبه و طالب علم گفته نمی‌شود. و تعبیرات عرفی در این زمینه فراوان است. طالب دنیا به کسی گفته می‌شود که تمام توان و نیروی خود را در ارتباط با مسائل دنیوی صرف می‌کند و طالب آخرت به کسی گفته می‌شود که تلاش و فعالیت او در ارتباط با آخرت است، نه این که ملاک، شوق مؤکّد باشد و مثلًا گفته شود: «عمل خارجی، کاشف از شوق مؤکّد است و به اعتبار شوق مؤکّد، به او طالب دنیا یا طالب آخرت گفته می‌شود». و همین‌طور، گاهی فقهاء کلمه طلب را به کار می‌برند مثلًا می‌گویند: «اگر کسی در بیابان باشد و آبْ وجود نداشته باشد و نمی‌داند که آیا در اطراف و جوانب، آبْ وجود دارد یا نه؟ باید در محدوده معیّنی طلب آب کند». معنای طلب، این است که بلند شود و به دنبال آب برود. بنابراین، طلب، نوعی سعی و تلاش برای رسیدن به مقصود است. در اینجا نکته‌ای مطرح است و آن نکته این است که برای رسیدن به مقصود، دو راه وجود دارد: یکی اینکه انسان، خودش به دنبال آن برود و دیگر اینکه به کسی امر کند و امر کردن، عبارت از طلب است. مجموع امر، عبارت از طلب است یعنی انشاء امر، عبارت از طلب است نه انشاء طلب. زیرا طلب- با این خصوصیاتی که ذکر شد- مانند اراده، یک واقعیت و حقیقت خارجیه است اما خارجیت اراده، به وقوع اراده در نفس است ولی خارجیت طلب، به تحقق عمل و سعی در خارج است. پس طبق بیان ایشان، همان‌طور که انشاء نمی‌تواند به اراده تعلّق بگیرد، به طلب

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۴

هم نمی‌تواند تعلّق بگیرد بلکه انشاء، در خود امر، وجود دارد و به این انشاء طلب می‌گویند. به‌عبارت روشن‌تر: آنچه از کفایه و کتابهای دیگر در ذهن ما متمرکز شده، این است که ما طلب را انشاء می‌کنیم ولی بیان آیت اللَّه خویی «دام ظلّه» این است که طلب، قابل انشاء نیست، طلب هم یک واقعیت است، مثل واقعیت اراده، بلکه بالاتر از واقعیت اراده است، زیرا اراده، قابل مشاهده نیست ولی عمل خارجی و سعی خارجی قابل مشاهده است. عمل خارجی، مثل زیدِ موجود در خارج است که دارای یک واقعیتِ مشاهَد است. و همان‌طور که انشاء، به زید، تعلّق نمی‌گیرد، طلب هم قابلیت ندارد که انشاء به آن تعلّق بگیرد بلکه در جایی که مولا به عبدش می‌گوید: «جئنی بالماء»، خود این امر هم، مصداق برای طلب است، زیرا امر هم تلاش برای رسیدن به مأمور به است. اگر مولا- به عبدش دستور ندهد، تمکّن از آب برایش حاصل نمی‌شود. بنابراین، خود امر مولا هم تلاش و سعی است و به آن، عنوان طلب اطلاق می‌شود.[۱۱۴] نتیجه بحث در ارتباط با طلب و اراده از آنچه گفته شد معلوم گردید که اگرچه بین طلب و اراده، مغایرت معنوی- هم از نظر لغت و هم از نظر عرف- وجود دارد ولی در یک جهت، هر دو اشتراک دارند و آن این است که انشاء همان‌طور که نمی‌تواند به اراده تعلّق بگیرد، به طلب هم نمی‌تواند متعلّق شود.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۵

جبر و تفویض

اشاره

مرحوم آخوند، در اینجا بحث را به مسأله جبر و تفویض کشانده است که هرچند وارد شدن در این بحث، برای ما- به‌عنوان

مسأله‌ای اصولی- ضـرورتی نـدارد ولی برای تکمیل مباحث مربوط بـه طلب و اراده، لازم می‌دانیم قـدری پیرامون آن بحث کنیم:[۱۱۵] ابتدا به‌عنوان مقدمه بایـد تـوجه داشـت کـه بحث جبر و تفویض، از مباحث سابقه‌دار است که حتی در زمان ائمه معصومین علیهم السلام نیز مطرح بوده و هریک از دو قول، طرفدارانی داشته است، به‌طوری که در لسان روایات هم مورد تعرّض و تـذکّر واقع شـده است ولی در آن زمان شایـد وظیفه ائمه علیهم السلام نبوده که حقیقت این گونه مباحث را برای مردم بیان کننـد، لکن بـا توجه به اینکه مسأله جبر و تفویض، از مسائل روز بوده، و بـا مسائل شـرعی ارتباط داشـته، ائمه علیهم السلام آن را عنوان کرده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۶

در بعضـی از روایـات وارد شـده است: «لا ـ جبر و لا ـ تفویض بل أمرٌ بین أمرین ...»[۱۱۶] یعنی هیچ‌کـدام از جـبر و تفویض، واقعیت نـدارد، بلکه حقیقت مسئله، یـک عنوان برزخ میـان آن دو است. در بعضـی از روایات، تعبیرات شدیـدتری به چشم می‌خورد که از قائل به تفویض، به «یهود هـذه الامّهٔ»[۱۱۷] و از قائل به جبر، به «مجوس هـذه الامّـهٔ»[۱۱۸] تعبیر شده است. و در بعضـی از روایات، قائـل به جبر را «کافر» و قائل به تفویض را «مشـرک» نامیده‌انـد.[۱۱۹] هرکـدام از این‌هـا دارای نکته‌ای است که ما درضـمن مباحث آینـده به توضـیح آن خواهیم پرداخت. به این نکته نیز باید توجه داشت که بحث جبر و تفویض، یک بحث تعبدی نیست که کسـی بگویـد: «چون روایـات، دلالـت و ارشـاد به فلاـن قول دارد، بایـد آن را پـذیرفت»، بلکه بایـد با منطق و عقل، آن را ملاحظه نمود تا مشـخص شود که آیا واقعاً، عقلًا و طبق قواعـد مسلّمه، بایـد قول به جبر را پـذیرفت یا قول به تفویض را و یا همان چیزی را که ائمه علیهم السلام ما را به آن ارشاد کرده‌اند که با عقل و منطق هم منطبق است؟

موضوع بحث

موضوع بحث در ارتباط با افعال اختیاریه انسان، از قبیل أکل و شـرب و مطالعه و امثال آنها می‌باشـد. البته اصل بحث، بسیار کلّی و وسیع بوده و شامل تمام موجودات عالم، اعم از انسان و حیوان و ... می‌باشد و افعال انسان، یکی از آنها می‌باشد ولی ثمره بحث، در ارتباط با افعال و اعمال انسان ظاهر می‌شود. توضیح: همه موجودات، دارای آثار و خواصی می‌باشند و ما می‌خواهیم بدانیم آیا

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۷

بین «موجودات» و «آثار و خواص آنها» ارتباط، تأثیر، تأثّر و علیّتی وجود دارد یا نه؟

و آیـا اینکه می‌گوییـد: «النّار حارّهٔ»، بین نـار و حرارت، ارتبـاط و تـأثیر و تـأثّر و علّیـتی وجـود دارد که شـما به‌طور مسلّم و قطعی می‌گوییـد: «نار، علت حرارت است». معنای علیّت، این است که علّت، در ثبوت و حصول معلول، تأثیر می‌کنـد.[۱۲۰] خلاصه اینکه آیا اصل تأثیر و تأثّر، بین موجودات و خواص آنها تحقق دارد یا نه؟

کلام جبریّه

جبریّون گفته‌انـد: بین موجودات و آثـار و خواصـشان، هیـچ‌گونه ارتبـاطی نیست و شـما نمی‌توانیـد بگوییـد: «النّار حارّهٔ»، «الشـمس مشـرقهٔ» و «الماء بارد»، به نحوی که نار را در حرارت، و شـمس را در اشراق و ماء را در برودت، مؤثر بدانید. و همچنین نمی‌توانید- به نحو حقیقت- تعبیر کنید که فلان میوه، دارای طعم شـیرین و یا مثلًا دارای طعم تلخ است. شیرینی و تلخی، ارتباطی به میوه ندارد. و تمام اسنادهای مذکور، مجازی است. همان‌طور که در علم معانی خوانده‌ایم که اسناد انبات گیاهان به بهار- در جمله «أنبت الربیعُ

البقلَ»- به نحو مجاز است نه حقیقت. و انبات گیاهان، ارتباطی به فصل بهار نـدارد، بلکه درحقیقت، خداوند متعال است که آنها را می‌رویاند ولی ما مجازاً آن را به فصل بهار نسبت می‌دهیم.[۱۲۱] جبریّون گفته‌اند: اسناد مجازی مذکور، بین تمام موجودات و آثار و خواصشان جریان دارد و اسناد حقیقی، فقط در مورد خداوند ثابت است و سایر موجودات، هیچ‌گونه نقشی در ترتّب آثار و خواص ندارند، مثلًا حرارت، ارتباطی به نار ندارد و آب، تأثیری در برودت ندارد. سؤال: پس چرا به دنبال نار، حرارت، تحقق پیدا می‌کند ولی به دنبال آب، حرارت، پیدا نمی‌شود؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۸

جواب: جبریون در پاسخ این سؤال می‌گویند: وجود حرارت به دنبال نار، دلیل بر تأثیر و تأثّر نیست. امتیازی که نار دارد- و به دنبال آن، حرارت پیدا می‌شود- این است که عادت خداوند متعال بر این جاری شده که به دنبال نار، مستقیماً و بدون مقدّمه، حرارت را ایجاد می‌کند و شاید- البته این احتمال در کلام آنان نیست- که گاهی خداوند متعال، به دنبال نار، حرارت را ایجاد ننماید همان‌طور که در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام چنین مسأله‌ای اتفاق افتاد و به دنبال آتش، نه تنها حرارتْ وجود پیدا نکرد بلکه برودت به‌وجود آمد، قرآن کریم می‌فرماید: (قُلنا یا نارُ کُونی بَرداً وَ سلاماً علی إبراهیم).[۱۲۲] جبریّون از این هم پا فراتر نهاده و گفته‌اند: در قیاس «العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث» که منطقیون آن را به‌عنوان شکل اوّل و بدیهی الانتاج می‌دانند، نتیجه آن عبارت از «حدوث عالم» نیست بلکه «علم به حدوث عالم» به عنوان نتیجه است و این علم شما به حدوث عالم، اثر صغری و کبری نیست، صغری و کبری، اثر و خاصیتی ندارند، بلکه علم شما به نتیجه، مربوط به عادت خداوند است. عادت خداوند، بر این جاری شده که شما به دنبال تشکیل چنین قضیّه‌ای، علم به نتیجه پیدا کنید و اساس و ریشه علم مذکور، بناء و عادت خداوند است و الّا شکل اوّل، اثری ندارد. جبریّون در ارتباط با افعال اختیاری انسان می‌گویند: شما وقتی اراده می‌کنید از منزل خارج شوید و سپس از منزل خارج می‌شوید، خیال می‌کنید که بین اراده و مراد شما، ارتباط و تأثیر و تأثّری وجود دارد، بلکه بالاتر از این، شما خیال می‌کنید که اراده را در نفس خودتان ایجاد کرده‌اید درحالی‌که این‌ها همه تخیّلات است و مطلب، چیز دیگری است. خداوند متعال، مستقیماً اراده را ایجاد می‌کند و به دنبال اراده، خودش مراد را ایجاد می‌کند، بدون اینکه بین اراده و مراد،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۵۹

ارتباطی باشد. بنابراین، نه بین اراده و مراد، ارتباطی وجود دارد و نه بین انسان و اصل اراده. این قاعده کلّی در تمام موجودات، اعمّ از انسان، حیوان گیاه و جماد و حتی در تشکیل قضایا و نتایج حاصل از آنها جاری است که بین موجودات و آثار و خواصشان، هیچ‌گونه ارتباط و تأثّری وجود ندارد و اصلًا نباید کلمه آثار و خواص را به کار برد، چون لفظ آثار، دلالت بر ارتباط، سنخیت و تأثیر و تأثّر دارد.[۱۲۳] ما قبل از بررسی کلام جبریّون، لازم می‌دانیم کلام مفوّضه را نیز مطرح کنیم تا شاید بهتر بتوانیم به نقد و بررسی آن دو قول بپردازیم:

کلام مفوّضه

مفوّضه، در نقطه مقابل جبریّه قرار گرفته و گفته‌اند: بین موجودات و آثار و خواصشان، نه تنها ارتباط و تأثیر و تأثّر وجود دارد و نه تنها بین هر علت و معلولی سنخیت برقرار است، بلکه بالاتر از این، موجودات، در تأثیر، استقلال دارند، یعنی خواص و آثار و تأثیر و تأثّر آنها در جای خود محفوظ است و در عین حال، در تأثیر، مستقل هستند و هیچ موجود دیگری- حتی خداوند متعال- در آثار مذکور، کمترین نقش و دخالتی ندارد. آنان گفته‌اند: «خداوند متعال در مقام خلقت، جهان هستی را ایجاد کرد ولی مراحل بعدی، مربوط به خود موجودات است» سپس در این زمینه تشبیهی ذکر کرده می‌گویند: ارتباط و نسبت جهان هستی با پروردگار، تقریباً

مانند ارتباط ساختمان با سازنده آن می‌باشد. سازنده یک ساختمان، ساختمانی را احداث می‌کند ولی آن ساختمان، بعد از وجودش نیازی به سازنده و معمار خود ندارد. ما مشاهده می‌کنیم ساختمانی در سالهای قبل توسط معماری ساخته شده و سپس آن معمار فوت شده ولی آن ساختمان بر استوانه‌های خود باقی است. مفوّضه معتقدند: ارتباط جهان هستی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۰

با خداوند متعال هم بیش از این نیست که خداوند متعال، در حدوث عالم، تأثیر داشته است اما در بقاء، تأثیر، تأثّر، خواص و آثارش، هیچ‌گونه ارتباطی به پروردگار ندارد.[۱۲۴] تذکّر: با توجه به این که کلام مفوّضه، مختصر و جواب آنان هم قدری روشن‌تر است ما ابتدا جواب کلام مفوّضه را بیان می‌کنیم و سپس به بررسی کلام جبریّون می‌پردازیم:

بررسی کلام مفوّضه

اشاره

برای بررسی کلام مفوّضه، ابتدا مقدّمه‌ای ذکر می‌کنیم: فلاسفه، مفهوم را بر سه قسم می‌دانند: الف (واجب الوجود): و آن مفهومی است که وجود، برای او ضرورت و لزوم دارد. ب (ممتنع الوجود): و آن مفهومی است که عدم، برایش ضرورت دارد. ج (ممکن الوجود): و آن مفهومی است که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است. نه جانب وجود برایش ضرورت دارد و نه جانب عدم. یعنی دارای حقیقتی است که هم با عدم سازگار است و هم با وجود.[۱۲۵] تقسیم مذکور، عقلی است و نمی‌توان قسم چهارمی برای آن تصور کرد. از این تقسیم استفاده می‌شود که واجب‌الوجود و ممتنع الوجود نیازی به علت ندارند. زیرا وقتی وجود برای چیزی ضرورت دارد و بین او و وجود، انفکاکی تصور نمی‌شود و آن دو، لازم و ملزومند، دیگر در چه چیز نیاز به علّت دارد؟ همین‌طور وقتی عدم برای چیزی ضرورت دارد، در چه چیز نیاز به علت دارد؟ آیا در عدم، نیاز به علت دارد؟ خیر، زیرا فرض این است که عدم برای آن ضروری است. آیا در وجود، نیاز به علت دارد؟ خیر، زیرا امکان ندارد که آن چیز وجود پیدا کند. ولی در مورد ممکن الوجود، مسئله به‌صورت دیگر است، زیرا ممکن الوجود، چیزی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۱

است که اگر آن را با وجود و عدم مقایسه کنیم، مشاهده می‌کنیم که نه تمایلی به طرف وجود دارد و نه تمایلی به جانب عدم. یعنی هم با وجود، ملائمت دارد و هم با عدم، سازگار است. در این صورت می‌گوییم: نسبت این شیء، با وجود و عدم، مساوی است و چنین چیزی محتاج به علّت است، زیر با هیچ‌یک از طرفین، ارتباط خاصی ندارد. نه جانب وجودش ضرورت دارد و نه جانب عدم آن. پس اگر بخواهد وجود پیدا کند باید کسی آن را هدایت کند و به او لباس وجود بپوشاند و اگر بخواهد به طرف عدم تمایل پیدا کند باید کسی دست او را بگیرد و به سوی عدم بکشاند. ممکن الوجود مانند فرد متحیر بر سر دوراهی است و خودش ذاتاً- به تنهایی- نمی‌تواند به‌جایی برود، مگر اینکه علّت مرجّحه‌ای از خارج برایش تحقق پیدا کند و او را در یکی از طرفین قرار دهد خلاصه اینکه: ملاک نیاز او به علّت، این است که او ممکن الوجود است. سؤال: اگر علّتی پیدا شد و ممکن الوجود را موجود نمود، آیا آن ممکن الوجود، حقیقت خود را از دست داده و واجب‌الوجود می‌شود یا اینکه بعد از وجود هم بر صفت ممکن الوجود بودن باقی است؟ جواب: بعد از آنکه علّت مرجّحه‌ای تحقق پیدا کرد و لباس وجود را بر ممکن پوشاند، باز هم آن شیء، ممکن الوجود است و معنا ندارد که یک شیء، ماهیت خود را از دست بدهد و نکته بحث، همین‌جاست که مفوّضه دچار اشتباه شده‌اند و خیال کرده‌اند ممکن الوجود، پس از اینکه وجود پیدا کرد، واجب‌الوجود می‌شود، درحالی‌که مسئله به این صورت نیست و اینکه گاهی فلاسفه از ممکن الوجودی که موجود شده به واجب الوجود تعبیر می‌کنند، آنان قیدی هم افزوده‌اند و آن را «واجب الوجود

بالغیر» نامیده‌اند،[۱۲۶] یعنی چیزی است که به‌واسطه علت، وجوبِ وجود پیدا کرده است و الّا اگر انسان، ذات و حقیقت آن را ملاحظه کند، متوجه می‌شود که ممکن الوجود، چه در حالت وجود و چه در حالت عدم، ممکن الوجود است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۲

بنابراین، همان‌طور که حقیقتِ واجب‌الوجود و ممتنع الوجود، ثابت و غیر متغیّر است، حقیقت ممکن الوجود نیز به‌همین‌صورت است. پس از بیان مقدّمه فوق، ما از مفوّضه سؤال می‌کنیم: آیا می‌توان گفت:[۱۲۷]

اصول فقه شیعه ؛ ج۳ ؛ ص۱۶۲

کن الوجود، در حدوثش، نیازمند به علت است ولی در بقاء خود نیازی به علت ندارد؟ چگونه می‌توان چنین چیزی گفت؟ چه فرقی بین حدوث و بقاء، وجود دارد؟ این شیء، چون ممکن الوجود بود، در حدوثش نیاز به علت داشت. آیا در ارتباط با بقایش ممکن الوجود نیست؟ چرا، در ارتباط با بقاء خود هم ممکن الوجود است، زیرا حقیقت اشیاء و مفاهیم، تغییرناپذیر است. و همان‌طور که حقیقت واجب‌الوجود و ممتنع الوجود، قابل تغییر نیست، حقیقت ممکن الوجود هم تغییرپذیر نیست، چون نسبت او به وجود و عدم، مساوی است، لذا ممکن الوجود، در هر لحظه، محتاج به علت می‌باشد و هیچ فرقی بین حدوث و بقاء، وجود ندارد. حدوث- بما هو حدوث- موضوعیت و مدخلیتی ندارد. و همان‌طور که گفتیم: «ملاك نیاز به علت، امکان وجود است». بلی، اگر شما توانستید امکان وجود را از ممکن الوجود سلب کنید، نیاز به علت هم از آن سلب خواهد شد و محال است که چیزی حقیقت خود را از دست بدهد. خداوند متعال هم در قرآن کریم فرموده است: (یا أیّها النـاسُ أنتمُ الفقراءُ إلی اللّهِ و اللّهُ هو الغنیُّ الحمیدُ)[۱۲۸] درحالی‌که موجود و مخاطب خداوند هستید، فقراء إلی اللّه هم می‌باشید. البته با دید و نظر بالا و عالی‌تر، اصلًا وجود ممکن، عین تعلّق به باری‌تعالی است. بنابراین، نباید تصور شود که ممکن، در حدوثش محتاج به علت است اما در بقاء خود، نیازی به علت ندارد.

اشکال بر تنظیر و تشبیهی که مفوّضه ذکر کردند:

مفوّضه گفتند: نسبت جهان هستی با خالق متعال، مانند ارتباط ساختمان با سازنده آن می‌باشد. این کلام مفوّضه دارای دو جواب است:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۳

۱- جواب نقضی: اینان دلیلی بر تنظیر مذکور ندارند و عین مدّعای خود را به‌صورت تشبیه بیان کرده‌اند. ما نیز ممکن است در مقابل آنان بگوییم: ارتباط جهان هستی با خالق متعال، مانند ارتباط نور خورشید نسبت به خورشید است. و همان‌طور که ممکن نیست نور خورشید، بدون خورشید، تحقق پیدا کند، جهان هستی هم نسبت به خداوند همین حساب را دارد. ۲- جواب حلّی: تشبیهی که مفوّضه ذکر کردند، باطل است، زیرا روشن است که سازنده ساختمان، علت موجده ساختمان نیست. اگر او علت موجده باشد، باید بتواند با اراده خود، ساختمان را موجود کند. توضیح: چیزی که در شیء دیگر اثر می‌کند، گاهی اثرش به نحو مقتضی است، مانند تأثیر نار در حرارت، البته باید شرائط، موجود بوده و موانع، مفقود باشد. در اینجا، غیر از عناوین مقتضی و شرط و مانع، عنوان چهارمی نیز مطرح است که از آن به «مُعِدّ» تعبیر می‌کنند و این عنوان، چندان نقشی ندارد. و گویا مانند مصلحی است که بین دو نفر آشتی برقرار می‌کند. «مُعِدّ»، گویا علت را به جانب معلول هدایت می‌کند و کم‌ارزش‌ترین اشیاء و عناوین در ارتباط با حصول یک شیء است، زیرا آنچه در حصول معلول اثر دارد، در رتبه اوّل، عبارت از مقتضی و سپس شرط و بعد از آن، عدم المانع و در پایان، «مُعِدّ» است. اما نفس «مُعِدّ»، چندان نقشی ندارد. سازنده ساختمان، نسبت به ساختمان، دارای نقش «معدّ» است،

یعنی یک ساختمان، نیاز به مواد و اشیائی از قبیل آجر، آهن، سیمان و امثال آنها دارد که هرکدام در یک قسمت و یک مکان وجود دارد. سازنده، اشیاء متفرّقه را گردآوری کرده و با طرح خاصی بین آنها ارتباط و نسبت برقرار کرده و ساختمان را متشکّل می‌نماید. او اصلًا خالق ساختمان نیست و چنانچه کسی بگوید: «خداوند، جهان هستی را خلق نموده و فلان معمار هم فلان ساختمان را خلق کرده است»، مورد تقبیح عقلاء و عرف واقع خواهد شد. در نتیجه، تشبیه و تنظیری که مفوّضه مطرح کردند، قابل قبول نیست.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۴

اشکال بر مسأله استقلال موجودات در تأثیر که مفوّضه مطرح کردند:

مفوّضه عقیده داشتند که بین موجودات و آثار و خواصشان، نه تنها ارتباط و تأثیر و تأثّر، وجود دارد، بلکه موجودات جهان، استقلال در تأثیر دارند. آیا امکان دارد که ممکن الوجود، که اصل وجودش نیاز به علّت دارد، در تأثیر و ایجاد آثار و خواص، استقلال داشته باشد؟ معنای استقلال در تأثیر این است که مؤثّر بتواند اثر را ایجاد کند به‌نحوی که مقتضی و شرایط وجودی اثر و رفع موانع وجودی آن در اختیارش باشد. مثلًا شما که می‌گویید: «من قادر به ایجاد ساختمان هستم»، معنایش این است که تمام شرایط وجودی ساختمان را می‌توانم مهیّا کنم، اگر ساختمانی نیاز به صد شرط داشته باشد و شما نود و نه شرط آن را ایجاد کردید و نتوانستید شرط دیگر را مهیّا کنید، نمی‌توان گفت: «شما در ایجاد ساختمان، مستقلّ در تأثیر هستید». معنای شرطیت و مدخلیت شرایط، این است که تا وقتی تمام شرایط وجودی، در خارج، محقق نشود، امکان ندارد که ساختمان تحقق پیدا کند. بنابراین اگر کسی بخواهد نسبت به ایجاد یک ساختمان، ادّعای استقلال کند، باید تمام شرایط وجود آن ساختمان، تحت اراده و اختیار او باشد. نسبت به موانع نیز به‌همین‌صورت است. مانع، عبارت از چیزی است که وجود آن، حصول اثر را منع می‌کند. آیا اگر شما از میان ده مانع، نُه مانع را برطرف کردید ولی رفع یک مانع در اختیار شما نبود، باز هم می‌توان گفت که شما در حصول و تحقق آن اثر، استقلال دارید؟ بنابراین، معنای استقلال در ایجاد اثر، این است که ایجاد تمام شرایط و رفع تمام موانع، در اختیار و تحت قدرت شما باشد. و این مطلب، از بدیهیات است و نمی‌توان در آن تردید نمود. اکنون ما از مفوّضه سؤال می‌کنیم: موجودات ممکنه- مخصوصاً انسان- چگونه می‌توانند استقلال در تأثیر داشته باشند؟ فعل ارادی، با اراده تحقق پیدا می‌کند، مثلًا شما اراده جلوس می‌کنید و فوراً

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۵

جلوس را محقق می‌کنید. اراده قیام می‌کنید و فوراً قیام را تحقق می‌بخشید. درست است که اراده، در حصول مراد، مؤثّر است و شما در حصول جلوس مؤثّرید ولی بحث این است که آیا شما استقلال در تأثیر دارید؟ پاسخ این سؤال منفی است، زیرا اگر یک فعل ارادی بخواهد در خارج محقق شود، باید مقتضی و تمام شرایط وجودی و رفع تمام موانع، تحت اختیار شما باشد. اگر یک شرط وجودی- مثل وجود خود شما به‌عنوان فاعل، که از همه شرایط مهم‌تر است- در اختیار شما نباشد، نمی‌توانید آن فعل ارادی را تحقق بخشید. ما و تمام ممکنات، در هر لحظه، نیاز به علت داریم و افاضه علت است که ما را ابقاء می‌کند و در نتیجه هر لحظه متّصف به وجود هستیم. بنابراین شما که در هرآنْ، محتاج به علت و نیازمند به افاضه از ناحیه خالق متعال هستید، چطور می‌توانید ادّعا کنید که در ایجاد آثار و خواص، استقلال دارید؟ معنای استقلال این است که تمام شرایط در اختیار شما باشد و چه شرطی بالاتر از وجود خود شما- فاعل- است؟ تحقق و وجود فاعل، اصلًا در اختیار فاعل نیست، زیرا او در اصل وجودش نیازمند به علت است. در نتیجه آنچه مفوّضه گفته‌اند «که موجودات، در ایجاد خواص و آثار، استقلال دارند»، نادرست است.

بررسی کلام جبریّون

قبل از بیان ادلّه جبریّون، مقدّمه‌ای ذکر می‌کنیم تا مشخص شود آیا صرف‌نظر از ادلّه آنان، از نظر وجدان و عقل و عقلاء- خواه متدیّن به دینی باشند یا نباشند- عقیده جبریّون مقبول است یا مردود؟ مقدّمه: ما وجداناً ملاحظه می‌کنیم که بعضی از اعمال و افعالی که از انسان صادر می‌شود، با بعضی از افعال دیگر کاملًا متفاوت است، به نحوی که اگر عقل بخواهد حکم به تسویه آنها کند، آن حکم، غیر قابل قبول است، لذا عقل هم حکم به تسویه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۶

نمی‌کند. مثلًا انسانی که دستش سالم است و حرکت آن در اختیار خودش می‌باشد، با اراده خود، دستش را به بالا، پایین، چپ و راست می‌گرداند، ولی فردی که دچار ارتعاش دست است، دستش، بدون اختیار، دائماً حرکت می‌کند، آیا از نظر وجدان و عقل، آن دو حرکت، یک نوع حرکت است یا اینکه دو حرکت متفاوت و مختلف است؟ اگر قول به جبر را بپذیریم، باید بگوییم: حرکت دست شخص سالم و مختار- که با اراده صورت می‌گیرد- با حرکت دست شخص بیمار و مرتعش یک نوع حرکت است، زیرا جبریّه می‌گویند: خداوند متعال، ایجاد اراده می‌کند، بدون اینکه بین اراده و مراد، ارتباطی باشد. در حالی که وجداناً این دو حرکت، متفاوت و دو نوع است. شاهد این مطلب این است که: اوّلًا: اگر شما دست خود را بلند کرده و آن را بر چهره یتیمی فرود آورده و او را مضروب سازید، در این صورت مورد اعتراض و توبیخ قرار می‌گیرید ولی اگر دست مرتعش، بر صورت یتیمی نواخته شود، توبیخی نسبت به آن فرد، صورت نمی‌گیرد.

بنابراین، آن دو حرکت، دو عمل است و دو اثر مختلف دارد. یکی اثرش ارادی و مربوط به شما و دیگری اثرش غیر ارادی و مربوط به دست شخص مرتعش می‌باشد، لذا با مراجعه به وجدان درمی‌یابیم که بین آن دو حرکت، تفاوت وجود دارد. ثانیاً: عقلاء عالم، اعمّ از متدیّن و غیر متدیّن، دارای قوانینی هستند که به‌وسیله آنها کشور خود را اداره می‌کنند. اگر انسان، فاقد اراده و عمل اختیاری باشد، جعل و تصویب قانون، چه فایده‌ای دارد؟ و مخالفت با قانون، چه مفهوم و معنایی دارد؟ ثالثاً: یکی از مسلّمات و مستقلّات عقلیّه، حُسن عدل و قبح ظلم است. اگر احسان، ظلم و عدالت، در اختیار ما نباشد، دیگر حُسن و قبح، چه مفهومی دارد و چگونه می‌توان یک عمل را محکوم به حسن و دیگری را محکوم به قبح دانست؟ اگر قائل به جبر شویم، باید بگوییم: ظلم ظالم، در اختیار او نیست و احسان نیکوکار، ارتباطی به او ندارد و مسأله حسن و قبح، به‌طور کلّی، منتفی می‌شود،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۷

درحالی‌که تردیدی نیست که باید موضوع عناوین مذکور، اختیاری و مستند به فاعل باشد و صدور آنها از روی اراده و اختیار باشد و الّا اگر بدون قصد و اراده، یک عمل زشتی از کسی صادر شود، انسان او را تقبیح نمی‌کند، همان‌طور که اگر عمل نیکی از کسی بدون اراده، صادر شود حسن ندارد. موضوع تحسین و تقبیح، فعل ارادی است و مسلّم است که دو حکم مذکور، نسبت به بعضی از موضوعات، ثابت و مسلّم و جزء مستقلّات عقلیّه است و ارتباطی به شرع ندارد، البته بدیهی است که کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع. در نتیجه، با مراجعه به وجدان و عقل- به‌لحاظ مستقلّات عقلیه- و عقلاء- به لحاظ وضع قوانین جزائی و غیره- درمی‌یابیم که از نظر آنان اختیاری بودن افعال انسان، جزء مسائلِ مسلّم است.

ادلّه (- شبهات) جبریّون

دلیل اوّل:

جبریّون می گویند: شما گفتید: واجب الوجود، موجودی است که غنی بالذات بوده و در هیچ شأنی از شئون، نیاز به غیر ندارد ولی ممکن الوجود، فقیر بالذات است و در تمام شئون خود، نیاز به غیر دارد، یعنی هم در حال حدوث، محتاج به غیر است و هم برای بقاء، نیازمند به غیر است. (یا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ)[۱۲۹]. با توجه به تفسیر مذکور برای ممکن الوجود، چگونه می‌توان ممکن الوجود را دارای اثر ارادی دانست و چگونه می‌توان او را فاعل بالإرادهٔ دانست؟ اگر ممکن الوجود، فاعل بالإرادهٔ باشد، عنوان مؤثّر پیدا می کند و چیزی که خودش فقر محض است و از هستی هیچ بهره ذاتی ندارد، چگونه می‌تواند افاضه وجود- هرچند نسبت به فعل خودش- بنماید؟ از طرفی اگر برای ممکن الوجود، عنوان مؤثریّت قائل شویم گویا برای خداوند

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۸

متعال شریکی قائل شده‌ایم. توضیح: مفهوم قاعده مسلّم «لا مؤثّر فی الوجود إلّا الله»[۱۳۰] این است که در عالم وجود و جهان هستی، هیچ مؤثری غیر از خداوند متعال نیست. و اگر شما بخواهید نسبت به افعالِ- به ظاهر- اختیاری انسان، خود او را مؤثر بدانید، گویا بشر را هم در برابر پروردگار جهان، یک مؤثر دانسته و تقریباً شریکی برای او قائل شده‌اید.

درحالی که قاعده «لا مؤثر فی الوجود إلّا الله» جنس و حقیقت مؤثّریت را از غیر خداوند نفی می کند و مؤثریت در اشیاء را اختصاص به ذات پروردگار می‌دهد. بنا بر این لازمه کلام شما این است که مؤثّریّت، اختصاص به خداوند نداشته و انسان هم نسبت به افعال و اعمال اختیاری خود، مؤثّر باشد. امّا ما (جبریّه) که تمام جهان هستی را با تمام خصوصیاتش مستند به خداوند می‌دانیم، به توحید خالص عقیده داشته و در اراده و سلطنت و قدرت الهی هیچ‌گونه شریکی برای او قائل نشده‌ایم.[۱۳۱] جواب دلیل اوّل جبریّه اگر ما برای اشیاء و انسان، در عرض خداوند متعال، مؤثریت قائل شویم با توحید و قاعده مسلّم «لا مؤثّر فی الوجود إلّا الله» مخالفت نموده‌ایم، ولی اگر مؤثریّتی که برای انسان قائلیم، در طول تأثیر پروردگار و از شئون تأثیر الهی باشد، در این صورت نه تنها با «لا مؤثّر فی الوجود إلّا الله» مخالفتی ندارد بلکه عظمت تشکیلات الهی را روشن‌تر می کند. به عبارت دیگر: معنای عبارت مذکور، این است که تأثیر استقلالی، در رتبه‌ای که برای خداوند متعال ثابت است، برای هیچ موجود دیگری ثابت نیست. ما هیچ‌گاه در برابر تشکیلات الهی، هیچ‌گونه مؤثّریّتی برای انسان، قائل نیستیم که با توحید منافات داشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۶۹

مثال: با قطع نظر از مسأله جبر، اعمال و افعال انسان- به یک اعتبار- بر دو گونه است: الف: انجام دادن بعضی از کارهای ارادی، نیازی به واسطه و آلت و ابزار ندارد.

بلکه به مجرّد اینکه اراده، تحقّق پیدا کرد و به مرحله شوق مؤکّد رسید، آن عمل ارادی، تحقق پیدا می کند، مانند «تحریک الید» که با اراده و شوق مؤکّد، جامه عمل می‌پوشد و شما دست خود را حرکت می‌دهید. ب: برای انجام بعضی از افعال و اعمال ارادی، نیاز به وسیله و ابزار است. مثلًا اگر کسی بخواهد مرتکب قتل بشود، به مجرّد اراده و شوق مؤکّد نسبت به آن عمل، قتل، تحقّق پیدا نمی کند بلکه باید علاوه بر اراده، موانع نیز بر طرف شده و آلت قتل- مانند شمشیر- نیز واسطه شود. حال اگر کسی زید را با شمشیر به قتل رساند، سؤال ما این است که آیا شمشیر، تأثیری در قتل زید داشته است؟ اگر بگویید: «شمشیر، تأثیری نداشته است»، می گوییم: پس چرا بدون شمشیر هرچه قاتل اراده کرد، قتل واقع نشد؟ بدون تردید، شمشیر، در قتل مؤثر است و شاهدش هم این است که از نظر ادبی اوصافی را برای شمشیر ذکر می کنند، مثل این که می گویند: «السیف القاطع». حال می‌پرسیم: آیا شمشیر به تنهایی در قتل زید مؤثّر بوده یا اینکه اراده قاتل هم تأثیر داشته است؟ واضح است که اراده قاتل هم در کشتن زید تأثیر داشته است. اکنون با توجه به مثال فوق، در پاسخ جبریّه می گوییم: شما در مثال فوق چگونه دو مؤثّر تصور می کنید؟ اگر بخواهید شمشیر تنها یا فاعل تنها را به عنوان مؤثر بدانید، خلاف بداهت سخن گفته‌اید. پس ما ناچاریم بگوییم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۰

هم شمشیر و هم فاعل، در ایجاد قتل، مؤثّر بوده‌اند امّا آن دو مؤثّر، در طول یکدیگرند نه در عرض هم. و این دو، منافاتی با یکدیگر ندارند بلکه هرکدام دیگری را تأیید می‌کنند. مؤثّریّت دوم، از شئون مؤثّریّت اوّل و در رتبه متأخّر از مؤثّریت اوّل است، یعنی شخص، اراده قتل نموده و به دنبال آن، شمشیر را مهیّا کرده و با استفاده از آن در خارج، قتل به وقوع پیوسته است. بنابراین با ملاحظه بدیهیت در این مثال روشن، واضح شد که اجتماع دو مؤثّر، مانعیت و تضادّی با هم ندارند، زیرا آن دو، در عرض یکدیگر نمی‌باشند. اکنون که عدم منافات دو مؤثّر، در مثال مزبور واضح شد، به ادامه جواب از دلیل جبریّه پرداخته می‌گوییم: اراده فاعل به عنوان مؤثّر اوّل مطرح است ولی قبل از اراده فاعل، وجود فاعل در قتل مذکور مؤثر بوده است و اگر فاعلی وجود نداشت و بقاء وجودی برای فاعل تصوّر نمی‌شد، چگونه امکان داشت که اراده تحقّق پیدا کند و به دنبال آن به وسیله شمشیر، قتل به وقوع بپیوندد. بنابراین، قبل از اراده فاعل، بقاء فاعل و وجود او، در تحقّق قتل، مؤثر بوده است و هنگامی که بقاء و وجود فاعل را ملاحظه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که فاعل، در بقاء و وجودش، هیچ‌گونه اختیاری ندارد، یعنی این چنین نیست که بقایش، مربوط به اراده خودش باشد، بلکه بقاء فاعل، اثر علت مؤثّره مبقیه است و بقایش، افاضه‌ای است که از ناحیه علت شده است. پس می‌توان گفت: علّتی که بقاء را به فاعلْ افاضه نموده و در نتیجه او اراده نموده و به واسطه شمشیر، مرتکب قتل شده است، تمام این‌ها مؤثرات هستند ولی مؤثّرات غیر متضادّه و مؤثراتی که امکان اجتماع دارند. شاهد این مطلب این است که ما می‌بینیم، در خود فاعل مختار، دو مؤثّر مطرح است و همان‌طور که نسبت به خود فاعل و عملش، دو مؤثّر تصویر کردید، وقتی به ریشه و اساس بقاء و هستی فاعل توجّه کنیم، می‌بینیم که مؤثر اوّلیّه، در وجود و بقاء فاعل، مؤثر است. در نتیجه، آن عمل خارجی، در عین اینکه فعل واحد است ولی مؤثرات مختلف در آن تأثیر نموده و آنها هیچ‌گونه تضادّ و مخالفتی با یکدیگر ندارند،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۱

زیرا در یک صف و در یک ردیف نیستند بلکه در طول هم و در رتبه‌های مختلف واقع شده‌اند. خلاصه جواب از دلیل اوّل جبریّون: اگر ما برای انسان، در مقابل دستگاه سلطنت و قدرت الهی، مؤثریّتْ قائل می‌شدیم، دلیل اوّل جبریّه درست بود. ولی ما در دایره و محدوده مؤثریّت خداوند متعال، قائل به تأثیر و تأثّر هستیم. و این مطلب، نه تنها اقتضای شرک ندارد، بلکه در مباحث آینده خواهیم گفت که این امر، دلالت بر کمال عظمت خالق می‌کند که او آن‌قدر بزرگ است که به مخلوقات خود، قوّه خلاقیّت، عنایت کرده که مخلوقاتش به عنایت و مشیّت الهی، اراده را خلق نموده و مراد خود را لباس وجود بپوشانند. امّا به‌هرحال، پشتوانه آنان، ذات اقدس احدیّت است و مخلوقاتش در هر لحظه نیاز به افاضه وجود از ناحیه او دارند و هیچ‌گاه مؤثریّت خداوند و مخلوقات، در عرض یکدیگر نیستند.

دلیل دوم جبریون:

قبل از بیان دلیل دوم جبریون، لازم است به مقدّمه زیر توجه شود: مقدّمه: نامحدود بودن علم و قدرت خداوند، از جمله اموری است که هم دلیل نقلی برآن قائم شده است و هم دلیل عقلی. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: (و اللَّه بکلّ شیء علیم)[۱۳۲] و نیز می‌فرماید: (و کان اللَّه علی کلّ شیء قدیراً)[۱۳۳]. عقل هم دلالت می‌کند که واجب‌الوجود، کاملِ مطلق است و باید دارای صفات کمالیّه باشد و علاوه برآن، واجد مرتبه کامل صفات کمالیّه باشد یعنی مرتبه‌ای که

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۲

ما فوق آن، تصور نشود. پس خداوند متعال هم باید دارای اصل قدرت و علم باشد و هم قدرت و علم او نامحدود باشد. سؤال: آیا استحاله اجتماع نقیضین، در دایره قدرت خداوند قرار دارد یا از آن خارج است؟ و به عبارت دیگر: آیا ممکن است قدرت خداوند،

به ممتنعـات- مثل اجتماع نقیضـین- تعلّق بگیرد؟[۱۳۴] اگر گفته شـود: «از دایره قـدرت الهی خـارج است»، لازمه‌اش این است که قـدرت خداونـد، محـدود باشـد. درحالی که ادلّه نقلی و عقلی، دلالت بر عـدم محـدودیت قـدرت خداوند می کند. و اگر گفته شود «امکان دارد قدرت پروردگار به اجتماع نقیضـین تعلّق بگیرد و او می‌تواند محال را ممکن نماید»، معنایش این است که قاعده عقلیه استحاله اجتماع

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۳

نقیضـین، تخصیص بردار است و عمومیت ندارد و اگر قاعده عقلیه مذکور، عمومیّت نداشته باشد، شما نمی‌توانید از قیاسات و قضایا نتیجه‌ای بگیرید. معنای قابل تخصیص بودن قاعده عقلی مذکور این است که بشر نمی‌تواند بین نقیضین جمع نماید ولی خالق متعال که صـاحب قـدرت مطلقه است، می‌توانـد بین آن دو، جمع نمایـد. در نـتیجه، وقـتی اجتمـاع نقیضـین- هرچنـد از یـک طرف، یعنی خداوند- بتواند تحقق پیدا کند، هیچ نتیجه‌ای را نمی‌توان از قضایا و قیاسات گرفت، یعنی با توجه به دو مثال مذکور: عالَم، می‌تواند هم حـادث باشـد و هم حادث نباشـد. و فلان شـیء، هم می‌توانـد وجود داشـته باشـد و هم وجود نداشـته باشـد. جواب: هم قـدرت خداوند متعال، مطلق و نامحدود است و هم مسأله اجتماع نقیضـین، از دایره قدرت او بیرون است. و چنین چیزی مسـتلزم محدودیّت قدرت نیست. توضـیح: بعضـی از امور، به خاطر قصور ذاتی که در خود آنهاست، اصـلًا از دایره قدرت خارجند و لذا بحث نمی‌شود که آیـا قـدرت پروردگـار متعـال به آنهـا تعلّق می‌گیرد یـا نه؟ به عبارت دیگر: اوّل بایـد آن شـیء متعلّق قـدرت را بررسـی کرد که مشـخص شود آیا آن شـیء با تعلّق قدرت، سـنخیت دارد یا نه؟ و إلّا قدرت خداوند، محدودیتی ندارد و نمی‌توان گفت: قدرت او- فرضاً صددرجه است یا این که کمتر و یا بیشتر است. مسأله اجتماع نقیضین و سایر ممتنعات، هم از این قبیل است. یکی از ممتنعات، شریک الباری است. اگر کسـی سؤال کنـد: آیا خداونـد می‌توانـد برای خودش شـریکی ایجاد کند یا نه؟ پاسخ سؤال، این است که شریک الباری ممتنع است و قـدرت خداوند هم به ایجاد شـریک الباری تعلّق نمی‌گیرد و نمی‌تواند تعلّق بگیرد. و عدم تعلّق قدرت، مربوط به ضـعف قـدرت و محدودیّت قدرت خداوند نیست، بلکه شـریک الباری، خصوصـیتی دارد که اصـلًا از دایره قدرت خارج است و هیچ‌گاه در مسـیر تعلّق قدرت واقع نمی‌شود و اگر در مسـیر تعلّق قدرت بود و مانند سایر ممکنات، می‌توانست در مسیر تعلّق قدرت قرار گیرد، متعلّق قدرت می‌شد. بنابراین، بین محدودیت قدرت- که

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۴

معنایش ضـعف و عـدم کمال قـدرت است- و بین اینکه اشـکالی در شـیء مقـدور باشـد که نتوانـد متعلّق قدرت قرار گیرد، تفاوت وجود دارد. لـذا می‌گوییم: مقصود از آیه شـریفه (کـان اللّه علی کـلّ شـیء قـدیراً)[۱۳۵] چیز دیگر اسـت کـه به آن اشـاره کردیم. خلاصه اینکه ما همان شقّ اوّل را اختیار می‌کنیم و می‌گوییم: هم قـدرت خداونـد، عمومیّت و اطلاق دارد و هم قاعده امتناع اجتماع نقیضـین، به قوّت خود بـاقی است. پس از مقـدّمه فوق، به اصـل بحث، رجوع کرده و به بیان دلیل دوم جبریّه می‌پردازیم. جبریّه، در دلیل دوم خود می‌گوینـد: همان‌طور که قـدرت پروردگار جهان، عمومیت و اطلاق دارد، علم او هم دارای عمومیت و اطلاق است. همان گونه که دلیل نقلی و عقلی، دلالت بر مطلق بودن قدرت او می‌کرد، دلالت بر اطلاق علم او هم می‌کند. علم خداوند، یکی از صفات کمالیّه است که هم اصل آن باید برای خداوند ثابت باشد و هم مرتبه کامله‌اش. لذا علم پروردگار، مطلق و نامحدود است و شامل همه اشیاء و معلومات می‌شود. جبریّه می‌گویند: از جمله اشیائی که متعلّق علم الهی قرار گرفته، اعمالِ- به صورتْ اختیاری و ارادی- بنـدگان می‌باشـد، ماننـد قیامها، قعودها، و ... و این‌ها از ممکنات هسـتند و هیچ اشـکالی ندارد که علم خداوند به آنها تعلّق بگیرد. و اگر علم خداونـد، متعلّق افعال بنـدگان شـد، بایـد اعمال بندگان، اضـطراراً تحقق پیدا کند، زیرا اگر تحقّق پیدا نکند، لازم می‌آید که علم خداوند، مطابق با واقع نباشد و- نعوذباللّه- علم او، جهل باشد. به عبارت دیگر: اگر خداوند متعال، عالم بود که شما اکنون مشـغول مطالعه بحث جبر و تفویض می‌شوید، پس حتماً باید مطالعه شما تحقّق پیدا کند و الّا لازم می‌آید که علم او مطابق با

واقع نباشد و- نعوذ باللّه- حقیقت علم خداوند، تبدّل به جهل پیدا کند و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۵

جهل در مورد خداوند راه ندارد[۱۳۶]. بررسی دلیل دوم جبریّه این دلیل جبریّه دارای یک جواب نقضی و یک جواب حلّی است. جواب نقضی:[۱۳۷] بدون تردید، خداوند، همان گونه که نسبت به اعمالِ- به صورتْ اختیاری- ما عالم است، نسبت به اعمال خودش هم عالم است، مثلًا او می‌داند که فلان شخص، یک ماه دیگر، قبض روح می‌شود، یا فلان حادثه در فلان زمان، رخ می‌دهد. حال به جبریّه می‌گوییم: تردیدی نیست که افعال خداوند، ارادی می‌باشد. اگر شما معتقدید که تعلّق علم، سلب اراده و اختیار می‌کند، چرا این مطلب را در مورد خود خداوند نمی‌گویید؟ او که می‌داند در فلان دقیقه، فلان شخص، قبض روح خواهد شد، آیا علم خداوند از او سلب قدرت می‌کند؟ و به عبارت دیگر: چگونه اگر علم پروردگار، متعلّق به اعمالِ- به صورتْ ارادی- ما باشد، از ما سلب اراده و اختیار می‌کند ولی اگر متعلّق به اعمال خودش باشد، از او سلب اراده نمی‌کند؟ چه فرقی است بین اینکه خداوند بداند که یک ماه دیگر، فلان شخص، قبض روح می‌شود و بین اینکه او بداند من در فلان زمان، فلان عمل را انجام می‌دهم؟ جواب حلّی: شما جبریّه، بر چه اساسی علم خداوند متعال نسبت به اعمال عباد را موجب سلب اراده و قدرت از مکلّفین می‌دانید؟ در این زمینه، دو احتمال مطرح است: احتمال اوّل: چون علم خداوند، عین ذات او و متّحد با ذات اوست، آن علم، علّت تامّه اعمالِ- به ظاهر اختیاری- عباد است و اراده بندگان، هیچ‌گونه تأثیری در آن اعمال ندارند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۶

در این صورت می‌گوییم: این حرف، عین مدّعای شماست، زیرا مدّعای شما این بود که خداوند متعال، علّت تامّه این افعال است. ولی دلیلتان این است که علم، علّت تامّه این افعال است. و شما باید نسبت به دلیل و مدّعای خودتان، برهان اقامه کنید.

بلکه دلیل شما، سست‌تر از مدّعایتان می‌باشد، زیرا شما در مدّعای خود، ذات پروردگار جهان را علّت تامّه افعال دانستید، امّا هنگام اقامه دلیل می‌گویید: چون علم خداوند متّحد با ذات اوست، پس علم او علّت تامّه برای افعال ماست. تذکر: مطلب مذکور، مجرّد یک احتمال در کلام آنان بود و آنان چنین چیزی نگفته‌اند. احتمال دوم: چون علم خداوند متعال، همیشه مطابق با واقع است، پس اگر او نسبت به عملِ- به ظاهر اختیاری- شما عالم شد، حتماً باید آن عمل تحقّق پیدا کند و اگر محقق نشود، لازم می‌آید که علم خداوند، مطابق با واقع نباشد، بلکه جهل باشد، و چنین چیزی در مورد خداوند امکان ندارد. بنابراین، علم خداوند، اعمالِ- به ظاهر اختیاری- بندگان را از دایره اختیار آنان بیرون برده و نمی‌گذارد که محقّق نشود. پس باید آن اعمال، تحقّق پیدا کند تا علم خداوند، به طور صددرصد، مطابق با واقع باشد. اگر اساس استدلال جبریّه بر مبنای این احتمال باشد، ما در پاسخ جبریّه می‌گوییم: مرحوم آخوند در بحث مشتق، فرموده است: در تطبیق مشتق بر ذات، باید بین ذات و مبدأ، نوعی از تلبّس، ارتباط و اضافه، تحقق داشته باشد، مثلًا کلمه عالم- که از مشتقات است- هم بر خداوند حمل می‌شود و هم بر زید، اطلاق می‌شود. همان گونه که گفته می‌شود: «اللّه تعالی عالم»، گفته می‌شود: «زید عالم». سؤال: آیا لفظ عالم، در دو مثال مذکور، دارای دو معنای متفاوت است یا اینکه مفهومش در هر دو مثال یکی است؟ جواب: معنای عالم، در هر دو مثال، متّحد است. همان معنایی را که از کلمه عالم، در جمله «اللّه تعالی عالم» استفاده می‌کنیم، در جمله «زید عالم» نیز استفاده می‌کنیم و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۷

نمی‌توانیم بگوییم: معنای عالم در «زید عالم» عبارت از «من ینکشف لدیه الشیء» است ولی در «اللّه تعالی عالم» عبارت از «من لا ینکشف لدیه الشیء» است. تعالی اللّه عن ذلک علوّاً کبیرا. و نیز نمی‌توان گفت: معنای عالم، در مورد خداوند، برای ما مشخص نیست و به عنوان لقلقه لسان، می‌گوییم: «اللّه تعالی عالم». چگونه می‌توان گفت: خطاب خداوند به «یا عالم» و «یا قادر» لقلقه لسان است؟ در نتیجه، معنای عالم، در هر دو قضیّه مذکور، متّحد است. البته «عالم» در مورد خداوند، با «عالم» در مورد انسان، دارای دو

فرق خارجی هستند که ارتباطی به عالَم مفهوم ندارد: ۱- علم پروردگار جهان، مطلق است و محدودیتی ندارد، امّا علم انسان، محدود و نسبت به بعضی از اشیاء است و نمی‌توان گفت: «إنّ زیداً بکلّ شیء علیم». ۲- نحوه تلبّس در این دو، فرق دارد. انسان، برای تحصیل علم باید درس بخواند، زحمت بکشد و به محضر استاد برود و علم او عین ذاتش نیست ولی علم خداوند، عین ذات اوست. مثلًا فرض کنید خداوند متعال می‌داند که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند و مثلًا شما هم مطّلع هستید که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند. از نظر ماهیت و حقیقت علم، نسبت به آن حادثه جزئی، هیچ فرقی بین علم خداوند متعال و علم شما نیست، مگر اینکه شما، نسبت به چند قضیّه، مطّلع و آگاه می‌باشید ولی پروردگار جهان، نسبت به تمام قضایا عالم است و علم خداوند، عین ذات اوست ولی علم شما، با زحمت و مطالعه حاصل شده است. اکنون باید ببینیم اگر من عالم شدم که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند و بعداً هم آن مسافرت تحقّق پیدا کرد، آیا علم من که صددرصد مطابقت با واقع دارد، از زید سلب اراده و اختیار می‌کند و مسافرت او نمی‌تواند اختیاری باشد؟ زید، وقتی می‌خواهد مسافرت نماید، خودش تصوّر کرده، مقدّمات اراده در او تحقق پیدا کرده، جانب مسافرت را ترجیح داده، شوق مؤکّد برای او حاصل شده و به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۸

اختیار خودش مسافرت کرده و من فقط نسبت به مسافرت او قبلًا اطلاع پیدا کرده‌ام.

آیا با وجود اینکه من در مقدمات اراده او کمترین اثری نداشته‌ام، بلکه چه‌بسا اصلًا او را ملاقات نکرده‌ام، او را به مسافرت تشویق ننموده‌ام، چگونه علم و اطلاع من می‌تواند از او اراده و اختیار را سلب نماید؟ علم پروردگار عالم نیز نسبت به آن واقعه جزئی از نظر حقیقت و ماهیت علم- نه از جهت محدود و نامحدود بودن و نحوه تلبّس آن- هیچ فرقی با علم ما ندارد، همان‌طور که من نسبت به مسافرت زید، عالم هستم و علم من مطابقت با واقع دارد، و آن مطابقت با واقع، از زید، سلب اراده و اختیار نمی‌کند، علم پروردگار متعال نسبت به اعمال بندگان نیز باعث سلب اراده از آنان نمی‌شود. مثال: ائمه علیهم السلام نسبت به حوادثی که بر ایشان پیش می‌آمده، مسلّماً عالم بوده و آن قضایا را می‌دانستند. مثلًا امیر المؤمنین علیه السلام می‌دانسته که در شب نوزدهم ماه رمضان، آن حادثه برایش رخ می‌دهد، پروردگار متعال هم نسبت به آن، عالم بوده است و از نظر نفس تعلّق علم به وقوع حادثه مذکور، بین علم خداوند متعال و علم امیر المؤمنین علیه السلام فرقی نیست. البته علم امیر المؤمنین علیه السلام از ناحیه خداوند، ناشی شده است. در این صورت چرا علم خداوند، از ابن ملجم، سلب اراده می‌کند ولی علم علی علیه السلام، از ابن ملجم سلب اراده نمی‌کند؟ هیچ فرقی بین آن دو علم نیست[۱۳۸] و همان‌طور که علم علی علیه السلام، از ابن ملجم، سلب اراده نکرده، علم پروردگار جهان نسبت به آن واقعه نیز از او سلب اختیار نکرده است. تذکر: جبریّه خواستند از طریق مطابقت علم خداوند با واقع، غیر ارادی بودن اعمال بندگان را اثبات کنند، ما اکنون به وسیله همان دلیل، علیه خودشان استدلال و تمسک می‌کنیم و می‌گوییم: شما (جبریّه) از کجا می‌دانید که علم، مطابقت با واقع دارد؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۷۹

مثلًا الآن فردی نسبت به مطلبی اطّلاع پیدا می‌کند، شما از چه طریقی متوجّه می‌شوید که آن علم، با واقع مطابقت دارد یا نه؟ آیا راهی غیر از بررسی خصوصیات واقع دارید؟ واضح است که ابتدا باید واقع را تجزیه و تحلیل کنید، سپس ببینید آیا آن علم، مطابق با واقع هست یا نه؟ اگر مطابق با واقع بود، دارای عنوان علم است و الّا عنوانش جهل است. به عنوان مقدّمه، به ذکر مثالی می‌پردازیم: اگر شما هنگام خروج از منزل، شخصی را مشاهده کردید که در حال سیلی زدن بر چهره فردی است، آیا با مشاهده آن وضع، می‌توانید واقعیت قضیّه را متوجّه شوید؟ آیا به مجرّد مشاهده آن حادثه، می‌توانید تشخیص دهید که ضارب، فرد ظالمی است و مضروب، مورد ظلم قرار گرفته است؟ خیر، اگر سیلی زدن به عنوان ایذاء و اهانت به آن فرد باشد، عنوان ظالم و مظلوم تحقق دارد ولی اگر آن ضرب به عنوان تأدیب یا نهی از منکر باشد، عنوان ظلم برآن منطبق نیست، بلکه عنوان تأدیب، تحقّق دارد. ما قبل

از بحث درباره ادلّه جبریه، گفتیم: به طور مسلّم، بین حرکت دست یک انسان سالم و مختار با حرکت دست انسان مبتلا به ارتعاش، تفاوت وجود دارد. اکنون ما از طریق علم و مطابقت با واقع، علیه جبریّه استدلال کرده و می‌گوییم: همان‌طور که پروردگار متعال، علم به حرکت اختیاری دست انسان سالم دارد، نسبت به حرکت دست انسان مرتعش هم عالم است. و آن دو علم، برای خداوند متعال تحقق دارد و هر دو هم مطابق با واقع است. معنای مطابقت با واقع این است که ما وجداناً واقع را بررسی کرده و ببینیم دست انسان مبتلاـ به ارتعاش، به صورت اضطرار و اجبار حرکت می‌کند امّا انسان مختار و سالم، با اراده و اختیار، دست خود را حرکت می‌دهد. در نتیجه، لازمه مطابقت علم خداوند، با واقع، این است که بین این دو، فرق وجود داشته باشد. شما (جبریه) که می‌گویید: «علم، سلب اراده و اختیار و ایجاد اضطرار می‌کند و در اثر علم، حرکت دست مرتعش با حرکت ارادی، یکی می‌شود»، ما به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۰

شما (جبریه) می‌گوییم: «اگر علم بخواهد مطابقت با واقع داشته باشد، باید همان واقع را نشان بدهد و واقع- بما هو واقع- منکشف شود. ما وقتی واقع را تجزیه و تحلیل نمودیم تا مطابقت و عدم مطابقت بررسی شود، دیدیم بین آن دو حرکت، تفاوت است، یعنی از نظر واقعیت، بین حرکت ارادی و اختیاری فاعل مختار و بین حرکت دست مرتعش، تفاوت وجود دارد، پس اگر علم در هر دو قضیه، بخواهد مطابق با واقع باشد، باید علم متعلّق به حرکت دست مرتعش، همان واقع- یعنی اضطراریت- را نشان دهد و علم متعلّق به حرکت دست مختار، نیز همان واقع- یعنی اختیاری بودن- را نشان دهد. به عبارت دیگر: علم، اگر بخواهد مطابق با واقع باشد باید آئینه و مرآت واقع باشد و ما قبلًا واقع را بررسی کردیم دیدیم که وجداناً بین آن دو حرکت، تفاوت وجود دارد.

پس اگر علم بخواهد متعلّق به عمل اختیاری من باشد، باید تأیید و تثبیت اراده نماید و چنانچه بخواهد مانع اراده شود و عنوان اضطرار را ایجاد نماید، آن‌وقت- نعوذباللّه- علم خداوند متعال، جهل می‌شود و علم، تحقّق پیدا نمی‌کند. در نتیجه، مسأله علم، از طریق مطابقت با واقع، از مؤیّدات مسأله اختیار و اراده است نه اینکه ایجاد اضطرار و سلب اختیار کند. به عبارت دیگر: جبریّون از این دلیل استفاده می‌کردند که اگر علم خداوند موجب سلب اراده و اختیار نشود، مستلزم جهل است و ما نقطه مقابل آن را استفاده کرده و می‌گوییم: اگر علم خداوند موجب سلب اراده و اختیار شود و این دو حرکت، اضطراری شود، مطابقت با واقع تحقّق پیدا نکرده و مستلزم جهل است. پس دلیل دوم جبریه، نه تنها نمی‌تواند کلام آنان را اثبات کند بلکه می‌تواند دلیل محکمی بر علیه خود آنان باشد.

دلیل سوم جبریّه:

ادلّه و شبهات قبلی جبریّه، به‌طور صریح، مخالف با وجدان و بداهت عقل بود، لذا در دلیل سوم، تنزّل نموده و تا حدّی مخالفت با وجدان را کنار نهاده و گفته‌اند:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۱

از شما می‌پذیریم که حرکت دست فاعل مختار، مستند به اراده است و حرکت دست انسان مبتلا به ارتعاش، ارتباطی به اراده ندارد.
نمی‌توان وجدان را کنار گذاشت.

بین آن دو حرکت، کمال تخالف و تغایر است ولی با توجه به این که اراده، یک امر حادث نفسانی مسبوق به عدم بوده، آیا منشأ اراده در فاعل مختار چیست؟ اگر بگویید: «این اراده، مستند به اراده دیگر بوده است» می‌گوییم: «اراده دوم، از کجا پیدا شده است؟» اگر بگویید: «اراده دوم، مستند به اراده دیگری است» می‌گوییم:

«منشأ اراده سوم چیست؟» در نتیجه، تسلسل پیش آمده و تسلسل محال است یا حدّ اقلّ، بطلانش مسلّم است. جبریّه می‌گویند: برای

شما یکی از این دو راه باقی مانده است: راه اوّل: اراده‌ای که به حرکت دست تعلق گرفته، غیر اختیاری است، یعنی ابتدا یک امر اضطراری، به نام اراده، تحقّق پیدا می کند و به دنبالش هم مراد، محقق می‌شود مانند حرکت دست مرتعش که غیر ارادی است. و اگر اراده، اضطراری شد، دیگر فرقی نمی کند که شما فعل را غیر اختیاری بدانید یا اراده- که منشأ فعل است- را غیر اختیاری بدانید. زیرا بالاخره آن عمل خارجی ذاتاً یک امر اضطراری می‌شود. راه دوم: اراده من و شما دارای علل و ریشه‌هایی است. وقتی ما آن علل را ملاحظه کنیم، به اراده ازلیّه خداوند منتهی می‌شود، یعنی منشأ اصلی اراده انسان، همان اراده خداوند است. بنابراین اگر منشأ اصلی، اراده ازلیّه باشد، واضح است که چنانچه اراده خداوند، متعلّق به اراده ما بشود، امکان تخلّف ندارد و نتیجه‌اش این می‌شود که اراده ما اضطراری است و به اختیار خودمان نیست. قائل به جبر می گوید: «شما هریک از دو شقّ مذکور را انتخاب کنید، به نفع ماست». و شاید بهترین دلیل جبریّه همین دلیل سوم باشد[۱۳۹].

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۲

بررسی دلیل سوم جبریّه از دلیل سوم جبریّه، جواب‌هایی داده شده که بعضی از آنها قابل قبول نیست که ما به توضیح آن پاسخها خواهیم پرداخت و در پایان، جواب قابل قبول را بیان خواهیم کرد: جواب اوّل: وقتی شما (جبریّه) می‌خواهید عمل خارجی و آن حرکتی را که از فاعل مختار صادر شده، متّصف به اختیاریت کنید، می گویید: «لأنّه مسبوق بالإرادة»، زیرا فرق آن با حرکت دست مرتعش این است که حرکت دست مرتعش، مسبوق به اراده نیست امّا حرکت فاعل مختار با تأثیر اراده به وجود آمده است. سپس که به نفس اراده توجّه می کنیم شما نمی‌توانید بگویید: «اختیاریت اراده و ارادیّت آن به چیست؟» بلکه اختیاریّت اراده، به خودش می‌باشد و منشأ این است که فعل خارجی، اتّصاف به اختیاریت داشته باشد، امّا برای اینکه خودش متّصف به اختیار شود، نیازی به علّت ندارد. برای این امر، مثالهای فراوانی وجود دارد، مانند: ۱- شما می گویید: «تحقّق الماهیّة إنّما هو بالوجود»، یعنی ثبوت و تحقق ماهیت، به وجود است ولی آیا تحقق نفس وجود به چیست؟ وجود، ذاتاً تحقق دارد و اصالت، برای خود وجود است و تحقق وجود، ارتباط به شیء دیگری ندارد. ۲- اگر بنا باشد ظلمت و تاریکی بر طرف شود، باید چراغ و یا خورشید و امثال آن، وجود پیدا کند ولی آیا نورانیت شمس و چراغ به چیست؟ نورانیت آنها مربوط به ذات آنهاست. ۳- چربی هر چیز از روغن است ولی آیا چربی روغن از چیست؟ چربی روغن، مربوط به ذات آن می‌باشد. بررسی جواب اوّل:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۳

به نظر می‌رسد این جواب از دلیل سوم جبریّه، قانع‌کننده نیست بلکه در این زمینه مغالطه و خلطی صورت گرفته است: توضیح: بحث جبریّه در دلیل سوم، این نیست که ارادیت اراده به چه چیز است؟

تا گفته شود: «ارادیت اراده، به خود آن است». بلکه او می‌خواهد بگوید: «اراده یک امر حادث است و امر حادث، نیازمند به علّت موجده است ولی آیا این اراده- که به قول شما، ارادیّت آن به خودش می‌باشد- از کجا حادث شده و منشأ حدوثش چیست؟».

همین مطلب، در مورد مثالهای مطرح شده نیز گفته می‌شود، زیرا شما که می گویید: «ماهیت، به وجود، متحقّق است و تحقّق وجود، به خودش می‌باشد»، اگر کسی به شما بگوید: «آن وجود- که یک امر حادث و مسبوق به عدم است- از کجا ناشی شده است؟» آیا سؤالش بیهوده است؟ و نیز در آن مثال معروف که شما می گویید: «چربی روغن، مربوط به ذات خودش می‌باشد» ممکن است سؤال شود: «روغن، از کجا آمده و علت موجده آن چیست؟» جواب دوم: مرحوم آخوند در ضمن مباحث قطع، به مناسبتی مسأله اراده و اختیار را مطرح کرده می‌فرماید: اراده، بدون مقدّمه، حاصل نمی‌شود، بلکه نیاز به مبادی و مقدّمات دارد. ابتدا باید شیء مراد، تصوّر شود و مورد التفات قرار گیرد، سپس توجه به آثار، خواص و تصدیق به فایده آن کرد و به دنبال آن، میل، هیجان و رغبت، محقّق شود و بعد هم شوق مؤکّد به نام اراده حاصل شود. این چنین نیست که تمام مقدّمات اراده، به صورت اضطرار، تحقّق پیدا کند بلکه بعضی از آنها در اختیار خود انسان است، مثلًا شما می‌توانید به دنبال تصور فلان شیء- که گاهی هم تصوّرش، غیر

اختیاری است- تصدیق به فایده آن بکنید یا اینکه تصدیق به فایده آن ننمایید. بنابراین، تمام مبادی و مقدّمات اراده، غیر ارادی نیست که در نتیجه، اراده هم یک امر غیر اختیاری باشد بلکه اراده، به لحاظ مدخلیّت داشتن نظر فاعل مختار در تکمیل مبادی یا عدم تکمیل مبادی آن، یک امر اختیاری است و نمی‌تواند مستند به امر اضطراری و غیر اختیاری باشد[۱۴۰].

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۴

بررسی جواب دوم: پاسخ مرحوم آخوند نسبت به دلیل سوم جبریّه، قابل قبول نیست، زیرا: مرحوم آخوند که می‌فرماید: «این‌گونه نیست که تمام مبادی اراده، غیر اختیاری باشد، بلکه انسان می‌تواند مبادی را تکمیل کند یا اینکه مثلًا بعد از تصور، تصدیق به فایده ننماید»، اشکال ما این است که ریشه و منشأ توانستن و قدرت انسان چیست؟ به عبارت دیگر: چه چیز سبب شده است که انسان بتواند با اراده خود، یک طرف را انتخاب کند؟ آیا این اراده از کجا آمده است؟ آیا منشأ آن اختیاری است یا اضطراری؟ لذا دلیل جبریّه در اینجا مطرح می‌شود و نقل کلام در منشأ و علت انتخاب انسان می‌شود. در نتیجه پاسخ مرحوم آخوند هم نمی‌تواند پاسخ کاملی نسبت به دلیل و شبهه سوم جبریّه باشد. جواب سوم: مرحوم صدر المتألّهین در کتاب اسفار فرموده است: افعال ارادی و اختیاری انسان، دارای دو جهت است که نباید آن دو را با یکدیگر مخلوط کرد: ۱- جهت عقلائی: ما می‌بینیم که عقلاء و شارع مقدّس، به افعال اختیاری، توجّه و عنایت داشته و برای آن، قانون، مدح، ذمّ، ثواب و عقاب در نظر گرفته‌اند و در برابر مخالفت و موافقت هر موضوع و عملی، استحقاق عقوبت و مثوبت مطرح است و کسی نمی‌تواند در این مطلب مناقشه کند. ۲- جهت فلسفی: در این جهت، توجّهی به مردم، عقلاء و ثواب و عقاب نیست بلکه نظر به واقعیّت و خصوصیت فعل ارادی است. فعل اختیاری انسان، یکی از واقعیات جهان هستی بوده و فلسفه هم برای کشف واقعیات و پی بردن به حقایق جهان هستی است. اراده‌ای که در افعال اختیاری تحقّق دارد، مسلّماً یک صفت نفسانی واقعی است نه یک امر اعتباری و تخیّلی، و دارای امثال و مشابهاتی هم هست. ما باید قبل از تحقیق درباره اراده، بحثی درباره مشابهات آن بنماییم و پس از آن،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۵

بحث خود را مرتبط به اراده بنماییم. یکی از امثال اراده، صفت «حبّ» است. صفت «حبّ»، صفتی قائم به نفس انسان است و در عین حال، ارتباطی با متعلّق خودش، یعنی شیء محبوب، دارد و اگر شیء محبوب در عالمْ وجود نداشت، صفت «حبّ»، تحقّق پیدا نمی‌کرد. البته محبوب‌ها متفاوت است، بعضی- مانند ریاست، پول و مقام- دنیوی، و بعضی- مانند بهشت- اخروی است و با تجزیه و تحلیل صفت «حبّ»، به سه امر، متوجّه می‌شویم: ۱- «محبّ»، یعنی شخصی که صفت «حبّ»، قائم به نفس اوست. ۲- «حبّ»، که یک صفت نفسانی است. ۳- «محبوب»، که «حبّ» و دوستی به آن تعلّق گرفته است. غیر از عناوین سه‌گانه مذکور، واقعیت دیگری نداریم. در اینجا نمی‌توان سؤال کرد: «آیا «حبّ» شما هم محبوب شماست؟»، زیرا ما شیء چهارمی نداریم و معنا ندارد که نفس «حبّ» هم محبوب انسان باشد. یکی دیگر از امثال اراده، صفت «علم» است. «علم»، یک واقعیت نفسانی و قائم به نفس انسان است. در این مورد هم ما با سه عنوان مواجه هستیم: ۱- علم، ۲- عالم، ۳- معلوم. و چنانچه هیچ معلومی در عالم وجود نداشته باشد، علمی تحقّق پیدا نمی‌کند، زیرا علم، از اوصاف ذات الإضافة است و تا وقتی که معلومی نباشد، علم، تحقّق پیدا نمی‌کند[۱۴۱]. عالم بودن انسان به لحاظ این است که او دارای صفت نفسانی علم است و معلوم بودن اشیاء به لحاظ این است که علمْ به آنها تعلّق گرفته است. سؤال: آیا می‌توان پرسید: «نفس علم شما هم معلوم شماست یا نه؟» به عبارت دیگر: علم، صفت نفسانی قائم به ذات شماست، آیا علاوه بر اینکه عنوان علم دارد، معلوم شما هم هست یا نه؟ پاسخ: مجالی برای پرسش مذکور نیست و ما فقط با سه عنوان، مواجه بودیم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۶

علم، عالم و معلوم. اکنون بحث را در ارتباط با اراده ادامه می‌دهیم و می‌گوییم: تمام مطالبی را که در مورد دو صفت نفسانی علم و

حبّ بیان کردیم، در مورد اراده هم جریان دارد: تردیدی نیست که اراده هم یک صفت نفسانی واقعی و از اوصاف ذات الاضافه است، یعنی شما نمی‌توانید بگویید: «من اراده کرده‌ام ولی مرادی ندارم» زیرا اراده، بدون ارتباط به مراد، تصوّر نمی‌شود. مثلًا در مورد کسی که تصمیم گرفته به زیارت امام رضا علیه السلام برود، با سه عنوان مواجه هستیم: ۱- مرید، ۲- اراده که قائم به ذات و نفس مرید است، ۳- مراد، که همان زیارت است. و از نظر واقعیت و حقیقت مطلب، عنوان چهارمی نداریم که کسی بتواند سؤال کند: «آیا همان‌طور که زیارت حضرت، مراد شما بوده، نفس اراده شما هم- که یک صفت نفسانی است- متعلّق اراده شما بوده یا نه؟». همان‌طورکه در باب علم و حبّ، بیان کردیم، وجهی برای سؤال مذکور نیست، زیرا عنوان چهارمی نداریم که در پاسخ آن بیان کنیم. نتیجه: از نظر فلسفی و جنبه واقع بینی امر، در مورد اراده با سه عنوان مرید، مراد و اراده مواجه هستیم و کسی نمی‌تواند سؤال کند: «آیا به اراده شما هم، اراده‌ای تعلّق گرفته یا نه؟»[۱۴۲] بررسی جواب سوم: تحقیق مرحوم صدر المتألهین، تحقیق خوبی است و ایشان تقریباً شصت درصد از جواب جبریّه را بیان کرده است ولی فرمایش ایشان، کامل نیست، زیرا ممکن است جبریّه بگویند: نمی‌توان پرسید که «آیا اراده هم، متعلّق اراده قرار گرفته یا نه؟» ولی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۷

می‌توان گفت: اراده، یک صفت نفسانی و قائم به نفس مرید است و مسلّماً یک امر حادثی است و تصمیم و اراده رفتن به زیارت، یک صفت نفسانیّه ازلیّه نیست، بلکه انسان، بعد از بررسی جوانب مختلف، تصمیم بر زیارت می‌گیرد ولی آیا اساس و منشأ اراده مذکور چیست؟ آیا منشأ اراده، در محدوده اختیار شما بوده یا اینکه اضطراری بوده است؟ بنابراین برای سؤالی که صدر المتألهین رحمه الله مطرح کرده است، وجهی وجود ندارد ولی می‌توان سؤال را به صورت اخیر مطرح کرده و اشکال جبریّه را به میان آورد. جواب چهارم: این جواب، وجدانی و مبرهن است، بدون اینکه تردیدی برای انسان باقی بگذارد. انسان، دارای دو نوع عمل است: الف: بعضی از اعمال، خارج از نفس انسان و مربوط به اعضاء و جوارح است، مانند اکثر افعال انسان، از قبیل أکل، شرب، ضرب، قتل و امثال آنها. البته بعضی از این اعمال- مانند قتل- به واسطه و ابزار نیاز دارند و برخی احتیاج به آلت ندارند، مانند حرکت دست، شما اراده می‌کنید و دست خود را حرکت می‌دهید، بدون اینکه نیازی به ابزار داشته باشید. در بحث‌های گذشته گفتیم: بین حرکت دست انسان گرفتار ارتعاش و حرکت دست انسان سالم، تفاوت وجود دارد، زیرا حرکت دست انسان سالم، مسبوق به اراده اوست ولی حرکت دست مرتعش، اضطراری است و چه‌بسا او اراده عدم می‌کند و از خداوند متعال می‌خواهد که دستش چنان حرکتی نداشته باشد. ب: برخی از اعمال، مربوط به دایره نفس انسان است. سؤال: آیا اعمال خارجی با اعمال نفسانی در یک ردیف می‌باشند یا اینکه تفاوت دارند؟ جواب: وجداناً حساب این دو با هم فرق می‌کند. مثلًا یکی از اعمال نفسانی انسان، «تصور» است. تصوّر، به معنای التفات و توجّه ذهنی به شیء متصوّر است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۸

سؤال: آیا تصوّر، ارتباطی به انسان دارد؟ جواب: مسلّماً تصور، مربوط به انسان است و با عمل انسان، عنوان متصوِّر و متصوَّر، تحقق پیدا می‌کند. تصوّر، فعلی نیست که خارج از دایره نفس باشد. سؤال: تردیدی نیست که تصوّر هم مانند حرکت دست، اختیاری است، ولی آیا ملاک اختیاری بودن تصوّر چیست؟ آیا همان‌طور که اختیاریت حرکت دست، به این است که مسبوق به اراده باشد، اختیاریّت تصوّر هم به این است که مسبوق به اراده باشد؟ هنگامی که کسی اراده می‌کند که دستش حرکت کند، چندین مقدّمه باید محقّق شود، مانند تصوّر مراد، تصدیق به فایده، میل، هیجان، عزم و شوق مؤکّد. آیا در باب تصور هم ابتدا باید تصوّر را تصوّر نمود. سپس تصدیق به فایده تصوّر نمود و به دنبال آن نسبت به تصور، میل و رغبتی پیدا نمود و ...؟ جواب: روشن است که پاسخ این سؤال، منفی است، زیرا انسان به‌هیچ‌وجه قبلًا تصورش را تصوّر نمی‌کند تا اینکه کسی نقل کلام در تصوّر دوم کند و مستلزم تسلسل یا اضطرار گردد. واقع مطلب این است که وقتی انسان می‌خواهد چیزی را تصوّر کند، معمولًا در گوشه‌ای می‌نشیند و

مشغول تصوّر می‌شود، بـدون اینکه نیـازی به مقـدّمات مـذکور داشـته باشـد. بنابراین، بین اعمال اختیاری نفسانی- ماننـد تصور- و اعمال اختیاری خارجی- مانند حرکت دست مختار- تفاوتْ وجود دارد. اختیاریت عمل خارجی فاعل مختار به این است که مسبوق به اراده باشـد. وقتی شـما اراده می‌کنیـد دست خود را حرکت دهیـد، جوانب آن را می‌سـنجید و بعـد از مقـدمات چهار یا پنج‌گانه، اراده، محقّق می‌شود و شـیء مراد، جامه عمل می‌پوشد. امّا هنگامی که انسان می‌خواهد نسبت به امری تصوّر و التفات ذهنی بکند، نیازی به مقدّمات مذکور ندارد و اصـلًا لزومی ندارد که ابتدا تصور را تصور کند، سـپس تصدیق به فایده آن بنماید و ... وجداناً آن مراحل و مقـدّماتی که در تحقق عمل خارجی لازم است، در اعمال نفسانی، لازم نیست، بلکه خداوند متعال، قدرتی به انسان عنایت کرده که می‌تواند آن عمل نفسانی را محقّق نماید. یعنی دهنده قدرت، خداوند است ولی مقتدر، شما هستید

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۸۹

که ایجاد و خلق تصوّر می‌کنیـد، بدون اینکه اراده و مقدمات آن، لازم باشد. در مورد تصدیق به فایده هم همین‌طور است. تصدیق، عبارت از اذعان نفس است و انسان، در تحقق آن صفت نفسانی، اضطراری ندارد و چنانچه کسی بگوید:

«من در تصـدیق به فایـده، مجبور بودم» کلامش مورد قبول نیست. همان‌طورکه انسان در تصوراتش مختار است، در تصدیقاتش هم آزاد می‌باشـد و تحقّق تصـدیق، نیازی به اراده و مقدّمات چهار یا پنج‌گانه ندارد. یعنی معنا ندارد که انسان، ابتدا تصدیق به فایده را تصور کنـد، سـپس تصـدیق به فایده تصدیق به فایده نماید و به دنبالش هیجان و رغبت برایش پیدا شود و ... نتیجه: در تحقق اعمال اختیـاری خـارجی، اراده و مقـدمات آن لازم است ولی در اعمـال اختیاری نفسانی، نیازی به اراده و مقـدّمات آن نیست، بلکه بنا بر همـان قـدرت الهی و همـان قـدرتی که خـالق به نفس انسان عنایت کرده- (و نفخت فیه من روحی)[۱۴۳]- انسان، قدرت خالقیّت، ایجاد تصوّر، تصـدیق و ایجاد اعمال اختیاری نفسانی را دارد. از بررسـی مـذکور درباره تصوّر، دو نتیجه می‌گیریم: ۱- بدون تردید، تصوّر، عمل اختیاری انسان است و انسان، اضطراری به تصوّر ندارد. ۲- در عین حال که آن عمل نفسانی، اختیاری است ولی معنای اختیاریّت، این نیست که مسبوق به اراده و مقـدمات آن باشـد. اکنون که حقیقت امر درباره اعمال نفسانی- مانند تصور و تصدیق- روشن گردیـد، به ادامه بحث در ارتباط با اراده می‌پردازیم: همان‌طور که تصوّر و تصـدیق، از امور نفسانی می‌باشـند، اراده هم یک عمل نفسانی اختیاری است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹۰

جبریه می‌گوینـد: اگر بنا باشـد اراده، یک امر اختیاری باشـد، پس بایـد آن امر اختیاری، مسبوق به اراده باشد و قبل از آن، اراده‌ای محقّق شده باشد و این، مستلزم تسلسل است. جواب: همان‌طور که اشاره کردیم، اراده، مانند تصوّر و تصدیق است و همه این‌ها، در یک صف واقع شـده و جزء اعمال اختیاری نفسانی می‌باشـند، یعنی همان‌طور که لزومی نداشت تصور و تصدیق، مسبوق به اراده و مقـدّمات پنـج‌گانه باشـند، در باب اراده نیز همین‌طور است. یعنی وقتی مبادی اراده- تصور شـیء مراد، تصدیق به فایده مراد، میل و هیجان و رغبت به آن و ...- محقّق شـد، اراده، تحقّق پیـدا می‌کنـد و نفس انسانی، به علّت موهبت الهی، خلق اراده می‌کند و لزومی ندارد که قبل از آن، اراده دیگری باشد تا اشـکال تسـلسل یا اضـطرار لازم آید. اشـکال: هر فعل اختیاری باید مسبوق به اراده باشد. جواب: چه دلیلی بر کلّیّت قاعـده مـذکور وجود دارد؟ اگر مقصود این است که تمـام افعـال اختیاری خارجی که مربوط به اعضاء و جوارح است، بایـد مسبوق به اراده باشـد، مـا هم قبول داریم. و اگر مقصود این است که تمام افعال، اعمّ از خارجی و نفسانی، باید مسبوق به اراده باشـند، بایـد برای آن، اقـامه دلیـل کنیـد. این اشـکال، نظیر همان کلام مغلطه‌گونه مادیّون است که می‌گوینـد: «هر موجودی نیاز به علّت دارد» ما به آنها می‌گوییم: اگر مقصود شما، موجودات ممکن باشد، ما هم قبول داریم. و اگر مقصود شما این باشـد که همه موجودات، اعمّ از ممکن و واجب، محتـاج به علت می‌باشـند، بایـد برای آن، دلیـل معتبری اقـامه نماییـد، زیرا مفهوم واجب الوجود، این است که او نیـازی به علّت نـدارد. در نتیجه، اراده، یـک امر اختیاری نفسانی است و لزومی نـدارد که مسبوق به

اراده باشد تا شما (جبریّه) مسأله تسلسل یا اضطرار را مطرح کنید.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹۱

سؤال: نفس انسان، چگونه قدرت خلاقیت اراده دارد؟ جواب: شما به مهندسی مراجعه می‌کنید و از او تقاضا می‌کنید که نقشه جدید و بی‌نظیر و ابتکاری برای شما طرح کند. او بر اثر درس، زحمت و تجربه، نقشه‌ای برای شما آماده می‌کند که بی‌نظیر است و قبلًا در ذهن او تصوّر نشده است ولی او با زحمتی که کشیده و درسی که خوانده، قدرت خلاقیّت نقشه را داراست. خداوند متعال هم به انسان قدرتی داده که می‌تواند اعمال نفسانی مانند تصور، تصدیق و اراده را احداث کند.

اراده، مربوط به کارگاه و کارخانه نفس انسان است و منشأ آن، قدرتی است که خداوند به انسان عنایت کرده است. از آنچه گفتیم روشن گردید که صدر المتألهین رحمه الله تقریباً شصت درصد از جواب شبهه سوم جبریّه را بیان کرده است ولی این سؤال را پاسخ نداده که «اراده انسان از کجا ناشی شده است؟» و با توضیحات ما مشخص شد که همان پروردگاری که جهان هستی را خلق نموده، قدرتی به انسان عنایت کرده که بتواند تصور، تصدیق و اراده را خلق نماید بدون اینکه اضطراری در میان باشد. سؤال: آیا اعمال خارجی انسان، باعث استقلال انسان می‌شود؟ جواب: اعمال اختیاری و اعمال خارجی انسان که احکامی بر آنها مترتب است، در عین اینکه با اراده انسان، تحقق پیدا می‌کند و آن اعمال، مسبوق به اراده است- همان‌طور که در پاسخ مفوّضه گفتیم- ولی باعث استقلال برای انسان نمی‌شود، بلکه نفس انسان، با عنایت خداوند متعال، دارای قدرت خلّاقیّت اراده می‌باشد و بشر، استقلال در تأثیر ندارد. معنای استقلال این است که انسان بتواند تمام راه‌هایی را که موجب عدم تحقّق فعل می‌شود کنترل نماید و تمام موانع ایجاد را برطرف کند. این امر به‌طور کلّی و مطلق، در ممکن الوجود تصوّر نمی‌شود، زیرا ممکن الوجودی که اصل وجودش- حدوثاً و بقائاً- نیازمند به علّت است و در هر لحظه‌ای محتاج افاضه علّت است، چگونه می‌تواند ادّعای استقلال کند و مانند مفوّضه بگوید: «من در ایجاد فعل و اثر، صددرصد مستقل هستم»؟ یکی از چیزهایی که موجب عدم تحقّق فعل می‌شود،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹۲

عبارت از نبودن خود فاعل است. در حالی که وجود و عدم فاعل، در اختیار خود او نیست بلکه مربوط به علّت و اراده‌اش می‌باشد. لذا انسان و فاعل مختار نمی‌تواند ادّعای استقلال در تأثیر و ایجاد داشته باشد. البته نباید استقلال در فعل و اختیاریت آن را با هم مخلوط نمود. ما، هم ادّعا می‌کنیم که افعال انسان، صددرصد اختیاری و ناشی از اراده می‌باشد و هم اراده، مربوط به قدرت نفسانی انسان است و هیچ‌گونه نقصی در آن تصوّر نمی‌شود ولی در عین حال، استقلال در تأثیر هم برای انسان ثابت نیست. مفوّضه، ادّعای استقلال در تأثیر می‌کردند ولی ما برای انسان، اثبات اختیاریت نمودیم و استقلال را نفی کردیم. سؤال: اگر شما برای انسان، استقلال در تأثیر را نفی می‌کنید، لابد برای او در اعمال خارجی ادّعای شرکت می‌کنید که مثلًا فلان عمل که در خارج محقّق شده، دارای دو فاعل، بالاشتراک است. جواب: خیر، معنای اشتراک، این است که دو عامل در عرض و رتبه واحد، در ایجاد یک اثر، مؤثّر باشند، مثل اینکه دو نفر با هم سنگی را از زمین برمی‌دارند که آن دو در عرض هم در برداشتن سنگ از زمین، مؤثّر می‌باشند. در حالی که ما در باب اعمال اختیاری، چنین مطلبی را قائل نبوده و اصلًا مسأله شرکت را مطرح نمی‌کنیم، بلکه می‌گوییم: دو عامل و دو نیرویی که در ایجاد یک عمل اختیاری مؤثّر بوده، در طول یکدیگر و در دو رتبه، مؤثر هستند، به این ترتیب که یکی علت وجود و قدرت فاعل بوده و فاعل و قدرت آن، در حصول فعل، مؤثرند. پس علّت اوّلیّه، مستقیماً با فعل و عمل خارجی ارتباط ندارد بلکه او فاعل را ایجاد و ابقاء نموده و به او قدرت داده است. اگر فاعل وجود نداشت، یا قدرت نمی‌داشت و نمی‌توانست خلق اراده نماید، آن عمل خارجی، تحقق پیدا نمی‌کرد. بنابراین، فاعل عمل خارجی، خود انسان- بالمباشرهٔ نه بالاشتراک- می‌باشد. مثلًا فردی دارای تخصّص در صنعت پارچه‌بافی است ولی هیچ‌گونه امکاناتی ندارد، اگر کسی تمام امکانات را در اختیار او بگذارد، او- فرضاً روزی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹۳

هزار متر پارچه تولید می‌کند، در این صورت، مسأله طولیت، بسیار روشن است، که ما در مسأله تولید پارچه، دو فاعل بالمباشرهٔ نداریم، بلکه فاعل بالمباشرهٔ، همان شخص متخصّص است که کارخانه‌ای را راه‌اندازی و اداره می‌کند ولی در عین حال، آن فردی که امکانات را در اختیار او قرار داده، در آن عمل مؤثّر بوده و اگر او آن امکانات را فراهم نمی‌کرد، آن مقدار پارچه، تولید نمی‌شد. پس آن فرد، اعطاء قدرت نموده و متخصص هم از قدرت بهره‌برداری کرده است. در ما نحن فیه نیز خداوند متعال به ما قدرتی عنایت کرده تا بتوانیم با آن قدرت، اعمال و افعالی را ایجاد کنیم. یکی از تعبیرات جالب و مطابق با واقع، همان است که در نماز هم می‌خوانیم «بحول اللّه و قوّته أقوم و أقعد»، یعنی قیام و قعود را به خودمان نسبت می‌دهیم امّا در عین حال می گوییم: «به سبب نیروی الهی می‌نشینم و برمی‌خیزم»، به عبارت دیگر: فاعل بالمباشرهٔ، خودمان هستیم و نمی گوییم: «بحول اللّه و قوّته یتحقّق القیام» بلکه می گوییم: «من قیام و قعود می‌نمایم و فاعل قیام و قعود، خودم هستم ولی آن اعمال، استناد به حول و قوّه الهی دارد».

امر بین امرین

دقیق‌ترین نظر فلسفی، همان معنایی را تأیید می‌کند که ائمه دین علیهم السلام در زمان خود فرموده‌اند که «لا جبر و لا تفویض بل أمر بین أمرین»[۱۴۴] یعنی نه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹۴

استقلالی در تأثیر داریم- که قائل به تفویض می گفت- و نه صددرصد، اعمال را اسناد به خداوند متعال می‌دهیم، به نحوی که خود ما هیچ نقشی در آنها نداشته باشیم- آن‌طور که قائل به جبر می گفت-. پس ما از قول به تفویض، استقلال را و از قول جبریّه، اسناد به خداوند را- بدون ارتباط به خودمان- حذف نمودیم و با حذف آن دو، واضح شد که «لا جبر و لا تفویض بل أمرٌ بین أمرین». سؤال: چرا از مفوّضه، به مشرك و از جبریّه، به کافر تعبیر شده است؟ جواب: چون مفوّضه ممکن الوجود را مانند پروردگار متعال، مستقلّ در تأثیر دانسته‌اند، درحالی‌که ما معتقدیم: واجب‌الوجود، استقلال در تأثیر دارد نه ممکن الوجود. و اینکه مفوّضه، ممکن الوجود را در بقاء، غیر محتاج به علّت دانسته و او را مستقلّ فرض کرده‌اند، گویا نظرشان این است که ممکن در بقاء، واجب‌الوجود و مستقلّ در تأثیر است و اعمالش ربطی به خداوند ندارد. لذا گویا او در مسأله استقلال، برای خداوند متعال، شریکی قائل شده و مشرك است. امّا علت اینکه از جبریه، به کافر تعبیر شده است شاید این باشد که جبریّه، تمام اعمال را مستقیماً به خداوند نسبت می‌دهند و اراده انسانها را به هیچ نحو در اعمال، مؤثّر نمی‌دانند. و حتی- بالاتر از این- آنان می گفتند: «اشیاء، هیچ‌گونه تأثیری در خواصشان ندارند». لذا اگر ظلم، که یک عمل خارجی است- و عقلًا قبیح است- تحقّق پیدا کرد، لازمه کلام آنان این است که ظلم، مستند به ظالم نباشد و مستقیماً استناد به پروردگار جهان داشته باشد و بدیهی است که اگر کسی چنین مطلبی را قائل شود، محکوم به کفر است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹۵

سؤال: در بعضی از روایات، آمده است که «التفویضی یهود هذه الامّهٔ»[۱۴۵]، علّت آن چیست؟ جواب: قرآن کریم، نکته‌ای را در ارتباط با یهود بیان نموده که قول به تفویض هم تقریباً به همان برگشت می‌کند. خداوند متعال فرموده است: (و قالت الیهود ید اللّه مغلولهٔ)[۱۴۶]، یعنی دست خدا بسته است و قدرتی برای او نیست. و تفویضی هم مشابه این معنا را قائل است، زیرا او می گوید: خداوند متعال، عالَم را احداث کرد ولی در بقاء جهان، نیازی به خداوند نداریم و گویا او بی‌کار است و قدرتی در بقاء عالم ندارد. البته خداوند متعال در ادامه آیه فرموده است: (غلّت أیدیهم و لُعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء ...)[۱۴۷]. سؤال: در

بعضی از روایات آمده است: «الجبری مجوس هذه الامّة»،[۱۴۸] علّت آن چیست؟ جواب: مجوسی‌ها معتقدند که به طور کلّی دو چیز در عالم، مؤثر است: یزدان و أهریمن. یعنی تمام اعمال خیر را مستقیماً مربوط به خداوند دانسته و همه اعمال شرّ را مستند به أهریمن می‌دانند. و جبریّه که انسانها را در اعمالشان مختار نمی‌دانند، گویا قائل به یک چنین مطلبی هستند.

آیا سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان است؟

[کلام] مرحوم آخوند

اشاره

در اینجا و در جلد دوم کفایه- به مناسبتی که بحث طلب و اراده را مطرح کرده است- مطلب دیگری را هم بیان کرده که اصلًا با موازین، منطبق نیست. خلاصه کلام مرحوم آخوند این است که وقتی معصیتی از انسان سر می‌زند، ابتدا

اصول فقه شیعه، ج‌۳، ص: ۱۹۶

اراده معصیت و پس از آن، خود معصیت تحقق پیدا می‌کند. اگر انسان دقّت کند، متوجّه می‌شود که ریشه اصلی اراده معصیت، مربوط به سوء سریره، و شقاوت ذاتی عاصی است و او به علّت همین سوء سریره، به معصیت تمایل پیدا کرده و به دنبال آن، معصیت را انجام داده است و بدیهی است که در دنبال معصیت، استحقاق عقوبت پیدا می‌کند. و همچنین طاعتی که از فردی محقّق می‌شود، و به دنبال آن استحقاق ثواب پیدا می‌کند، مسبوق به اراده است امّا ریشه اراده و علت اصلی آن، عبارت از سعادت و حُسن سریره‌ای است که در آن شخص موجود است و سعادت و حُسن سریره، برای آن فرد، یک امر ذاتی است. خلاصه: کسی که دارای سوء سریره است، تمایل به معصیت و کسی که دارای حُسن سریره است، تمایل به اطاعت پروردگار پیدا می‌کند. سپس مرحوم آخوند می‌فرماید: کسی نباید سؤال کند: «لِمَ جعل السعید سعیداً و الشقیّ شقیّاً»؟ چرا انسانی دارای حسن سریره و سعادت ذاتی می‌شود و انسان دیگر دارای خبث سریره و شقاوت ذاتی می‌گردد؟ زیرا سؤال مذکور، شبیه این است که سؤال کنیم «لِمَ جعل الإنسان إنساناً»؟ همان‌طور که سؤال از علّت، درباره ذاتی انسان، مفهومی ندارد، در ما نحن فیه نیز سؤال از ذاتی، معنا ندارد و الذاتی لا یعلّل[۱۴۹] یعنی ذاتی قابل تعلیل نیست و نیازی به علّت ندارد و بعضی از روایات هم این مطلب را تأیید می‌کند از جمله:

۱- عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: الشقیّ من شقی فی بطن اُمّه و السعید من سعد فی بطن اُمّه.[۱۵۰] یعنی کسی که سعید است، از همان اوّل و قبل از این که پا به این جهان بگذارد، سعادت، همراه او بوده است و کسی که شقی است، در بطن مادر و قبل از ولادت، شقاوت، همراه او بوده است.

اصول فقه شیعه، ج‌۳، ص: ۱۹۷

۲- عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: الناس معادن کمعادن الذهب و الفضّة فمن کان له فی الجاهلیة أصل فله فی الإسلام أصل[۱۵۱]. یعنی مردم به منزله معادن طلا و نقره‌اند یعنی طلا و نقره اصلی در آنان وجود دارد و به مرور زمان و به واسطه اعمال و افعال، ظاهر می‌شود، مانند معدنی که به مرور زمان، مایه‌های باطنی آن استخراج می‌شود. پس به نظر مرحوم آخوند، سعادت و شقاوت، از مسائل ذاتی است و سؤال از علّت هم در مورد آنها مفهومی ندارد. مرحوم آخوند در جلد دوم کفایه اضافه می‌کند: اگر کسی سؤال کند: روی مبنای شما (مرحوم آخوند) انزال کتب و ارسال رسل، چه فایده‌ای دارد؟ جواب خواهیم داد:

انزال کتب و ارسال رسل، نسبت به کسانی که دارای سعادت ذاتی هستند، عنوان تذکر دارد همان‌طور که قرآن می‌فرماید: (و ذکّر فإنّ الذکری تنفع المؤمنین)[۱۵۲]. و برای کسانی که دارای شقاوت ذاتی می‌باشند، اتمام‌حجّت است. همان گونه که قرآن می‌فرماید:

(لیهلک من هلک عن بیّنهٔ و یحیی من حیَّ عن بیّنهٔ و إنّ اللّه لسمیع علیم)[۱۵۳].

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹۸

بررسی کلام مرحوم آخوند:

اشاره

ما تا اینجا ثابت کرده‌ایم که افعال اختیاری انسان، مربوط به اراده او می‌باشد و اراده هم با خلّاقیت و قدرت نفس حاصل می‌شود و معنای قدرت این است که «إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل» و نسبت قدرت به طرفین، به طور مساوی است و این چنین نیست که کسی در اراده عملی، مجبور باشد. خواه آن عمل، معصیت باشد یا اطاعت و یا عمل عادی باشد. ما در حقیقت، قسمتی از پاسخ به مرحوم آخوند را بیان کرده‌ایم امّا بعضی از نکات در کلام ایشان را باید نقد و بررسی نماییم. ایشان فرمودند: ۱- سعادت و شقاوت، ذاتی است. ۲- دلیل آن، «الذاتی لا یعلّل» است. ۳- بعضی از روایات نیز ناظر به این مطلب می‌باشند. البته آیه و روایتی برطبق قاعده «الذاتی لا یعلّل» وارد نشده است و این، یک قاعده عقلی است.

۱- مقصود از ذاتی چیست؟

ذاتی در اصطلاح منطق در دو مورد استعمال شده است: الف: ذاتی در باب کلیات خمس. سه قسم از کلیات خمس، دارای عنوان ذاتی و دو قسم آن دارای عنوان عرضی می‌باشند. مقصود از ذاتی- در باب کلیات خمس- عبارت از ماهیت و اجزاء ماهیت می‌باشد که آنها عبارتند از نوع و جنس و فصل، و مقصود از عرضی چیزی است که خارج از ماهیت است و آن بر دو قسم است: عرض خاص و عرض عام. مثلًا حیوان و ناطق، و نیز مجموع «حیوان ناطق»، ذاتی انسان می‌باشند و به عبارت دیگر: تمام

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۱۹۹

ماهیت و نیز هر جزئی از اجزاء ماهیت، ذاتیِ شیء می‌باشند. بنابراین ذاتی در باب کلیات خمس، از دایره ماهیت و اجزاء ماهیت تجاوز نمی‌کند. ب: ذاتی در باب برهان. ذاتی در باب برهان، دارای معنای وسیع‌تری است و علاوه بر ماهیت و اجزاء ماهیت، شامل لوازم ماهیت نیز می‌شود، مانند زوجیت، نسبت به اربعه. وقتی گفته می‌شود: «زوجیّت، لازمه ماهیت اربعه است»، مفهومش این است که وقتی اربعه را تصور کردید، زوجیّت هم به عنوان یکی از لوازم لاینفکّ، ملازم با اربعه است، امّا زوجیّت، به عنوان ماهیّت اربعه نیست بلکه لازمه ماهیت آن می‌باشد.

۲- معنای «الذاتی لا یعلّل» چیست؟

برای پاسخ به سؤال مذکور، ابتدا به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم: هر محمولی را که برای یک موضوع، ثابت می‌کنند، از سه صورت خارج نیست: ۱- گاهی جانب ثبوت محمول برای موضوع ضرورت دارد. ۲- گاهی جانب عدم محمول برای موضوع ضروری است. ۳- گاهی نه جانب ثبوت، ضرورت دارد و نه جانب عدم، یعنی موضوع، هم با وجود محمول سازگار است و هم با عدم آن. حال ببینیم آیا کدام یک از سه صورت مذکور، نیازمند به علّت است؟ اگر ثبوت محمول برای موضوع ضروری باشد، به نحوی که امکان انفکاک بین آنها نباشد، در این صورت، نیازی به علّت، وجود ندارد و معنا ندارد که کسی سؤال کند:

«چرا آن محمول برای آن موضوع ثابت است؟»، زیرا محمول، ضروری الثبوت است.

شما وقتی می گویید: «الإنسان إنسان» یا «الإنسان حیوان»، اگر از شما سؤال شود:

«مادّه و جهت قضیّه مذکور چیست؟» خواهید گفت: «این قضیّه، ضروریّه است» یعنی ثبوت حیوانیت- در مورد قضیه الإنسان حیوان- برای انسان ضروری است، لذا وجهی ندارد کسی سؤال کند: «لِمَ جعل الإنسان حیواناً»، حیوانیت، قابل انفکاك از انسانیت نیست تا کسی از علت آن سؤال کند. همچنین در قضیّه «الإنسان ناطق». بنابراین،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰۰

قضیّه ضروریّه موجبه، از دایره سؤال از علّت خارج است. قضیّه ضروریه سالبه نیز این چنین است. وقتی می گویید: «الإنسان لیس بحجر بالضرورهٔ»، در این صورت، سؤال از علّت درباره عدم حجریّت، مفهومی ندارد و انسان، همیشه ملازم با عدم حجریّت است و این، مطلب تازه‌ای نیست که علّت، آن را به وجود آورده باشد. امّا در قسم سوم، یعنی جایی که نه ثبوت محمول ضروری است و نه عدمش ضرورت دارد، اگر شما محمول را برای موضوع، ثابت کردید، جای سؤال از علّت هست که کسی سؤال کند: «جانب ثبوت و عدم ثبوت محمول، برای موضوع، به طور مساوی بود، چه شد که جانب ثبوت، رجحان پیدا کرد؟ یا چه چیز سبب شد که جانب عدم، رجحان پیدا کرد؟» لذا در باب ماهیات ممکن الوجود، می‌توان از علّت سؤال کرد. بنابراین در قضیّه «الذاتی لا یعلّل»، ملاک عدم نیاز به تعلیل، ضروری الثبوت یا ضروری العدم بودن محمول است و این ملاک، در چهار مورد وجود دارد: مجموع ماهیت، جنس ماهیت، فصل ماهیت، لازم ماهیت. و در غیر این موارد، می‌توان از علّت، سؤال نمود. مثلًا: نمی‌توان سؤال کرد: «لِمَ جعل الإنسان انساناً؟» ولی می‌توان گفت: «لِمَ وجد الإنسان»، چون انسانیت، برای انسان، ضروری است امّا وجود، برای او ضرورت ندارد. ماهیت انسان، نسبت به وجود و عدم، متساوی است و این چنین نیست که یکی از طرفین برای او ضرورت داشته باشد.

۳- معنای سعادت و شقاوت چیست؟

مفهوم سعادت و شقاوت، در محیط عقلاء و در محیط شرع، متّحد است. سعید به کسی گفته می‌شود که به خواسته‌ها و آمال خود رسیده باشد و شقی به کسی گفته می‌شود که نتوانسته به خواسته‌های خود جامه عمل بپوشاند. ولی چون اغراض انسانها مختلف است، معنا نیز فرق پیدا می کند. مفهوم سعید، از دید و نظر مردمی که تمام توجهشان به امور مادی است این است که انسان به تمام مسائل و امور زندگی، اعمّ از جاه، مقام، تمتّعات و لذّات، نائل

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰۱

شود و از نظر عقلای مادّی، به چنین کسی سعید گفته می‌شود. در محیط شرع، سعید به کسی اطلاق می‌شود که توانسته باشد برای عالم آخرت، زاد و توشه‌ای تهیه کرده و راهی به سوی بهشت داشته باشد. و شقی نزد عقلای مادی کسی است که نتوانسته خواسته‌ها و اهداف مادی خود را تأمین کند. و نزد شرع، کسی است که نتوانسته برای خود، راهی به بهشت فراهم کند، بلکه مسیری انتخاب کرده که به دوزخ، منتهی می‌شود.

قرآن کریم می‌فرماید: (یوم یَأتِ لا تَکَلّمُ نفسٌ إلّا بإذنه فمنهم شقیّ و سعید فأمّا الذین شَقُوا ففی النار لهم فیها زفیر و شهیق ... و أمّا الّذین سُعِدُوا ففی الجنهٔ ...)[۱۵۴].

۴- آیا سعادت و شقاوت، ذاتی انسان است؟

با توجه به معنای سعادت و شقاوت، آیا سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیت انسان است یا مربوط به لوازم ماهیت انسان است یا از

اجزای ماهیت انسان است؟ یا اینکه سعادت و شقاوت، از آثار وجودی انسان می‌باشد و انسان در اصل وجودش نیازمند به علت است چه رسد به آثار وجودی و اموری که به تبعیّت از وجود انسان، حاصل می‌شود؟ اگر کسی بگوید: «سعادت و شقاوت، لازم ماهیت انسان است»، جواب می‌دهیم:

لازم ماهیت، دارای دو خصوصیت زیر است: اوّلًا: وقتی انسان، ماهیت را تصوّر کند، به تصوّر لازم آن، انتقال پیدا کند. ثانیاً: اگر چیزی لازم ماهیت شد و آن ماهیت، اصلًا در عالم، وجود پیدا نکرد، آن لازم، بر این ماهیت ثابت است. وقتی گفته می‌شود: «زوجیّت، لازمه ماهیت اربعه است»، اربعه، ملزوم زوجیت است و اگر در عالم، اربعه‌ای وجود پیدا نکند، باز هم زوجیت، لازمه آن می‌باشد. بنابراین، لازم ماهیت، ربطی به وجود ماهیت ندارد. خواه ملزوم، وجود خارجی یا ذهنی پیدا کند یا نکند، آن لازم، لازمه ماهیت ملزوم است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰۲

ما وقتی سعادت و شقاوت را نسبت به انسان ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم از تصوّر ماهیت انسان، هیچ‌گونه انتقالی به سعادت و شقاوت پیدا نمی‌کنیم و سعادت و شقاوت، هیچ ربطی به ماهیت انسان ندارد. انسان چه‌بسا مدّتها فلسفه و منطق می‌خواند و در ارتباط با ماهیت انسان، بحث می‌کند ولی حتی یک مرتبه هم انتقال به سعادت و شقاوت پیدا نمی‌کند[۱۵۵]. اگر سعادت و شقاوت، لازم ماهیت انسان بود، باید: اوّلًا: با تصور انسان، منتقل به تصور سعادت و شقاوت شویم، درحالی‌که این‌گونه نیست. ثانیاً: این لازم، برای ماهیت انسان، ثابت باشد، حتی اگر انسانی هم وجود پیدا نکند. یعنی باید عاقبت بهشت و دوزخ برای ماهیت انسان، ثابت باشد، حتّی اگر خداوند، هیچ انسانی را نیافریده باشد. درحالی‌که چنین چیزی، قابل قبول نیست.

چگونه می‌توان برای انسان غیر موجود و انسانی که خلق نشده و در دایره تکلیف قرار نگرفته، مسأله بهشت و دوزخ را مطرح کرد؟ واضح است که ورود به بهشت یا دوزخ، عاقبت انسانهای موجود است نه عاقبت ماهیت انسان. و اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ذات و ماهیت انسان بود، باید مسأله دوزخ و بهشت، تابع وجود انسان نباشد و میلیاردها انسانی که موجود نشده‌اند، باید دارای سرنوشت بهشت و دوزخ باشند. بدیهی است که سعادت، شقاوت، وصول به بهشت و ورود به دوزخ، اثر وجود انسان و اعمال اختیاری اوست که در قرآن کریم در آیه دیگر- که مفسّر و شارح آیه قبلی است- می‌فرماید: (و أمّا من خاف مقام ربّه و نهی النفسَ عن الهوی فإنّ الجنّةَ هی المأوی)[۱۵۶]. اگر این آیه را به آیه (و أمّا الذین سعدوا ...)[۱۵۷] ضمیمه کنیم، استفاده می‌کنیم که سعادت، عبارت از خوف از مقام

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰۳

ربّ و نهی نفس از هوی می‌باشد. و «خاف» فعل است و به شخص، نسبت داده شده و ظهور در ارادیت و اختیاریت دارد، یعنی هرکسی که با اراده و اختیار، نسبت به مقام ربّ، خوف پیدا کرد و نفس خود را از خواهش‌های نفسانی بازداشت، سعادتمند است و خوف از مقام ربّ و نهی نفس از هوی، دو عمل وجودی و دو فعل اختیاری تابع وجود انسان است و ماهیت انسان، خوف از مقام ربّ و نهی نفس از هوی پیدا نمی‌کند. و در آیه شریفه (فأمّا من طغی و آثر الحیاة الدنیا فإنّ الجحیم هی المأوی)[۱۵۸]، معنای شقاوت، بیان شده است، یعنی: کسی که طغیان و نافرمانی خداوند متعال را نماید و در مقام انتخاب و اختیار، زندگی فرومایه دنیا را برگزیند (فإنّ الجحیم هی المأوی). و ما وقتی این آیه را به آیه شریفه (فأمّا الذین شقوا ...)[۱۵۹] ضمیمه نماییم، نتیجه می‌گیریم که، شقاوت، عبارت از طغیان و اختیار حیات دنیا بر آخرت است، یعنی طغیان اختیاری- که عمل وجودی انسان است- و انتخاب دنیا- که عمل وجودی انسان است-. نتیجه بحث سعادت و شقاوت و اشکال بر مرحوم آخوند از آنچه گفته شد معلوم گردید که سعادت و شقاوت، دو امر اختیاری و ارادی است و ارتباطی به ماهیت، ذات و لوازم انسان ندارد و نمی‌تواند ارتباطی با «الذاتی لا یعلّل» داشته باشد، بلکه از امور حادث بوده و محتاج به علّت می‌باشد، پس نمی‌توان سعادت و شقاوت را با مسأله حیوانیّت و ناطقیّت،

مقایسه نمود. پس چگونه مرحوم آخوند به صراحت گفته است: سؤال «لِمَ جعل السعید سعیداً و لِمَ جعل الشقی شقیّاً» مانند سؤال «لِمَ جعل الإنسان إنساناً و لِمَ جعل الإنسان حیواناً أو ناطقاً» می‌باشد؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰۴

بحث روایی

برفرض که روایت معتبری با آن مضمون وارد شده باشد- البته ما تحقیقی در روایات ننمودیم- ولی آیا آنچه ما تاکنون درباره سعادت و شقاوت گفتیم، با روایات مذکور، سازگار است یا نه؟ اوّلًا: روایات مذکور، مسأله ذاتی، ذاتیات و لوازم ماهیت را نفی می‌کند، زیرا اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیت انسان باشد، چرا در روایت، تعبیر به «فی بطن اُمّه» شده است؟ بطن ام، به عنوان اوّلین مرحله وجود است و اگر سعادت و شقاوت مربوط به ماهیت انسان بود باید در روایت می‌فرمود: «السعید سعید فی عالم الماهیّهٔ و الشقی شقی فی عالم الماهیهٔ»، گرچه اصلًا قدم به بطن ام نگذارد، همان‌طور که زوجیت، لازمه ماهیت اربعه است و اگر اربعه، وجود پیدا نکند، باز هم زوجیت، لازمه آن است. در نتیجه، روایت مذکور که مسأله وجود «فی بطن اُمّ» را مطرح کرده، شاهدی بر علیه مرحوم آخوند است، زیرا اگر مسأله ذات و ذاتیات مطرح بود، اصلًا ارتباطی به عالم وجود نداشت و باید آن ملازمه و ارتباط، در تمام عوالم- حتی قبل از وجود- تحقق داشته باشد. ثانیاً: معنای روایت، آن نیست که در بدو نظر به ذهن می‌آید، بلکه معنای روایت این است: کسی که عاقبت و سرانجام کارش منتهی به دوزخ است، می‌توان- به لحاظ سرنوشت بد آینده‌اش- از هنگامی که در شکم مادر است، به او نسبت شقاوت داد. و نیز کسی که عاقبت و سرانجام کارش منتهی به بهشت است، می‌توان- به‌لحاظ سرنوشت خوب آینده‌اش- از هنگامی که در شکم مادر است، به او نسبت سعادت داد. مثالی نسبت به سعادت و شقاوت دنیوی: فرض کنید کودکی به مدرسه می‌رود و پدرش نسبت به آینده و سعادت و شقاوت او فکر می‌کند، اما مخبر صادقی به او خبر داد که فرزند شما بعد از بیست سال- مثلًا- یک پزشک متخصّص و خدمتگزار خواهد شد. از هم اکنون رفتار پدر- به‌لحاظ

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰۵

سعادت آینده- با فرزندش، تغییر کرده و او را سعادتمند می‌بیند، با اینکه باید بیست سال بگذرد تا آن فرزند به آن مقام برسد. و برعکس، اگر مخبر صادقی بگوید: این فرزند، در آینده، برای اجتماع، مفید نخواهد بود بلکه عنصری مضرّ برای جامعه خود می‌شود، در این صورت، انسان از هم‌اکنون به‌لحاظ آینده، او را شقی و بدبخت می‌بیند و نحوه رفتارش با او، تغییر خواهد کرد، با اینکه بین آن دو مثال و آن دو فرد، از نظر فعلیّت، فرقی نیست، هنوز بیست سال نگذشته و فرزند، گناهی مرتکب نشده است و مسأله مخالفت و عدم مخالفت، تحصیل و عدم تحصیل مطرح نیست ولی انسان به‌لحاظ عاقبت- با اتّکاء به مخبر صادق- الآن یکی از آن دو را سعید و خوشبخت و دیگری را شقی و بدبخت می‌داند. در جنبه‌های اخروی هم همین‌طور است. اگر مخبر صادقی برای ما خبر بیاورد که فلانی جزء (و أمّا الّذین سعدوا ...)[۱۶۰] است، ما از همین‌الان، او را سعادتمند می‌دانیم، درحالی‌که هنوز وارد بهشت نشده است و این به‌لحاظ عاقبت و سرانجام کار اوست. و اگر هنگامی که این شخص، در شکم مادر بود هم مخبر صادقی یک چنین خبری بیاورد ما او را از همین‌الان، سعادتمند می‌دانیم. در نتیجه، سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیت انسان نیست. در کتاب ارشاد شیخ مفید نقل شده است که سالها قبل از واقعه کربلا، روزی عمر سعد، در مدینه، حضرت امام حسین علیه السلام را دید و به او عرض کرد: مردم محلّ سکونت ما- یعنی اهل عراق- افراد نادانی هستند و خیال می‌کنند که من، قاتل شما خواهم بود، به‌همین‌جهت، نسبت به من، متنفّر هستند. مگر امکان دارد قتل شما به‌وسیله من انجام گیرد؟ امام علیه السلام فرمود: آنان نادان نیستند بلکه نسبت به واقع، آشنا هستند و عقیده ایشان، مطابق با واقع است. یعنی به‌لحاظ جنایتی که بعداً تحقق پیدا می‌کند، حق

دارند تو را سرزنش کنند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰۶

سپس امام علیه السلام به او فرمود: زندگی تو بعد از قتل من، بسیار کوتاه است و نصیب کمی از گندم ری خواهی داشت.[۱۶۱] پس نتیجه می‌گیریم که این مطلب، یک مسأله عقلائی است که وقتی جمعی معتقد شدند که در آینده، جنایتی از فردی تحقق پیدا می‌کند، از همین‌الان از او متنفر می‌شوند و آثار شقاوت را بر او مترتب می‌کنند. مسأله سعادت و شقاوت در بطن ام هم همین‌طور است. عمر سعد وقتی در بطن مادر بوده، به‌لحاظ اینکه در پایان، یک چنین جنایتی را مرتکب خواهد شد، دارای عنوان شقی است. پس در سعادت و شقاوت، مسأله ماهیت و لوازم ماهیت مطرح نیست و مؤیّد معنای مذکور، روایت زیر است: عن ابن ابی عمیر قال: سألت أبا الحسن موسی بن جعفر علیهما السلام عن معنی قول رسول اللّه «الشقی من شقی فی بطن أُمّه و السعید من سعد فی بطن أُمّه» فقال: الشقی من علم اللّه- و هو فی بطن أُمّه- أنّه سیعمل أعمال الأشقیاء و السعید من علم اللّه- و هو فی بطن أُمّه- أنّه سیعمل أعمال السعداء.[۱۶۲] یعنی شقی کسی است که هنگامی که در شکم مادر است، خداوند متعال می‌داند که او در آینده، به اختیار خود، عمل اشقیاء را انجام می‌دهد و سعید کسی است که هنگامی که در شکم مادر است، خداوند متعال می‌داند که او در آینده، به اختیار خود، عمل سعداء را انجام می‌دهد. بنابراین، سعادت و شقاوت در بطن اُمّ به‌لحاظ این است که فرد، در آینده، گرفتار عمل اشقیاء و سعداء می‌شود و سعادت و شقاوت، ارتباطی به ماهیت و لوازم ماهیت ندارد. اما روایت «الناس معادن ...» معنایش این است که در انسان‌ها مایه‌هایی وجود دارد، مانند معادن که ذخایری دارند و بعد هم استخراج می‌شوند. و معنای روایت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰۷

مذکور، این نیست که اعمالی که از انسان‌ها صادر می‌شود، از آن مایه‌ها سرچشمه می‌گیرد و غیر اختیاری است. تذکر: اعمال انسان و رسیدن به سعادت و شقاوت، در عین حال که صددرصد اختیاری است ولی بعضی از علل و عوامل، انسان را به سعادت نزدیک و بعضی از آنها انسان را از سعادت دور می‌کند. اما آن عواملی که انسان را به سعادت نزدیک می‌کند، رسیدن به سعادت را غیر اختیاری نمی‌کند و آن علل و عواملی که انسان را تا حدّی از سعادت، دور می‌کند، این‌چنین نیست که اضطرار و اجباری برای انسان، ایجاد کند. مثال: کسی که نطفه‌اش از حلال است و با رعایت تمام آداب و سنن شرعیه منعقد شده، بعد هم در دامان خانواده‌ای متدین تربیت یافته، از کسی که نطفه‌اش از غذای حرام تشکیل شده و در انعقاد نطفه او، آداب و سنن شرعی مراعات نشده باشد و در یک خانواده غیر مذهبی پرورش یافته، به سعادت نزدیک‌تر است. اما از هیچ‌کدام از این دو، سلب اختیار نشده است. البته چه‌بسا آن کسی که با زحمت بیشتر به سعادت نایل می‌شود، ارزش بیشتری داشته باشد، به خاطر همان ملاک «أفضل الأعمال أحمزها»،[۱۶۳] زیرا او فاصله زیاد و مشکلات فراوانی را پشت سر گذاشته تا به سعادت نایل شده، امّا به‌هرحال، هیچ‌کدام از آنها به امر غیر اختیاری منجر نمی‌شود و ارتباطی به ذات، ماهیت و لوازم ماهیت ندارد.[۱۶۴]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۰۹

صیغه امر

بحث اوّل معانی صیغه امر

اشاره

مقصود از صیغه امر، همان صیغه «افْعَلْ» و وزن‌های مشابه آن- در ثلاثی و رباعی، مجرّد و مزیدفیه- می‌باشد. بحث ما در اینجا،

اختصـاص به هیئت افْعَلْ دارد، یعنی اگرچه مـا تعبیر به صـیغه امر می‌کنیم و صـیغه، مرکّب از هیئت و ماده است ولی بحث، تنها در ارتبـاط با هیئت است و ما در ارتباط با مادّه آن- یعنی ضـرب و قتل و ...- بحثی نـداریم. همان‌طور که هریک از موادّ، دارای وضـع مسـتقلّی است، هریک از هیئات هم دارای وضع مسـتقلّی است، حال اسم آن را وضع نوعی بگذاریم یا وضع شخصی، بحث دیگری است. هیئت فعل ماضـی، برای معنای خاصّ وضع شـده است. هیئت فعل مضارع هم برای معنای خاصّی وضع شده است، هریک از اسم فاعل، اسم مفعول و سایر هیئات نیز برای معنای خاصی وضع شده‌اند. هیئت افْعَلْ هم باید دارای معنای خاصی باشد و این هیئت افْعَلْ که عارض لفظ می‌شود، برای تفهیم معنای خاصّی است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱۰

اکنون بحث در این است که آیـا مفـاد هیئت افْعَلْ چیست؟ مـا وقتی موارد اسـتعمال هیئت افْعَلْ را ملاحظه می‌کنیم درمی‌یابیم که موارد اسـتعمال این هیئت، مختلف است. هیئت افْعَلْ، در اکثر موارد- حـدود نود درصـد- در مقـام امر اسـتعمال می‌شود، یعنی آمر می‌خواهـد از راه این هیئت، به هـدف خود نائـل شود. وقتی آمر می‌گویـد: «ادخل السوق و اشتر اللّحم» می‌خواهـد لحم در اختیار او قرار گیرد. ولی هیئت افْعَلْ، در موارد دیگری نیز اسـتعمال شـده است که در آیـات و روایـات بـا آنهـا برخورد می‌کنیم، مثلًا در آیه شریفه (و إن کنتم فی ریب ممّا نزّلنـا علی عبـدنا فأتوا بسورهٔ من مثله)،[۱۶۵] که در ارتباط با اعجاز قرآن است می‌فرمایـد: اگر شـما تردیـدی در وحی بودن قرآن دارید، فقط یک سوره- که بر کوتاه‌ترین سوره‌های قرآن، یعنی سوره کوثر، منطبق است- از مثل یک چنین شخصی (یعنی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله) که مکتب نرفته و نزد کسی درس نخوانده است و شما سابقه او را می‌دانید، بیاورید.[۱۶۶] روشن است که مقـام (فـأتوا بسورهٔ من مثله) بـا مقـام «ادخل السوق و اشتر اللّحم» فرق می‌کنـد. در این مقام، خـداوند نمی‌خواهد به سوره‌ای مانند قرآن، از جانب آنان، دست پیدا کند، بلکه مقام، مقام تعجیز است، یعنی می‌خواهد به آنان بگوید: شما عاجز از این هستید که حتی یک سوره مانند قرآن بیاورید. و یا در آیه شـریفه (کونوا قردهٔ خاسئین)،[۱۶۷] که در مقام تسخیر است، خداوند متعال، می‌خواهد بفرماید: شما مسخّر تحت اراده من می‌باشید و من اراده کردم که شما

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱۱

به‌صورت میمون درآییـد، و به نفس همین (کونوا قردهٔ خاسـئین)، این حـالت در آنهـا پیـدا می‌شود، بـدون اینکه موافقت و اختیار و امتثال مطرح باشد. این آیه شـریفه مثل آیه شـریفه (إنَّما أمره إذا أراد شیئاً أن یَقول لَه کُن فَیَکون)[۱۶۸] است، که معنای آن «فیکون تکوینـاً» اسـت، بـدون اینکـه مسأله وسـاطت اراده و مسأله امتثـال و اطـاعت، مطرح باشـد. گـاهی نیز هیئت افْعَلْ در مقـام تهـدید به‌کارمی‌رود، مثل آیه شـریفه (اعملوا ما شـئتم)،[۱۶۹] یعنی هر کـاری می‌خواهیـد انجـام دهیـد. این (اعملوا ما شـئتم) غیر از «ادخل السوق و اشتر اللّحم» است. همین‌طور گاهی در مقام ترجّی و تمنّی اسـتعمال می‌شود. در اینجا بحث در این است که این مقامات- با قطع‌نظر از عنوان موضوع له بودن- آیا دارای عنوان مستعمل فیه می‌باشند؟ اگر چنین عنوانی داشته باشند، آن‌وقت بحث می‌کنیم که آیـا این اسـتعمال، حقیقت است یـا مجاز؟ به‌عبارت دیگر: می‌خواهیم ببینیم آیا در آیه شـریفه (فأتوا بسورهٔ من مثله)، هیئت افْعَلْ، در معنای تعجیز استعمال شده است؟ آیا در (کونوا قِرَدَهًٔ خاسِئین)، هیئت افْعَلْ، در معنای تسخیر استعمال شده است؟ و ....

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: «از کلمات دیگران اسـتفاده می‌شود که عناوین مـذکور به‌عنوان مسـتعمل فیه برای هیئت افْعَلْ می‌باشـند، بلکه بالاـتر از این، اسـتعمال هیئت افْعَلْ در این معانی، جنبه حقیقت هم دارد، یعنی هیئت افْعَلْ دارای معانی متعـددی است، یکی از آن معانی، عبارت از انشاء طلب است و سایر معانی- مانند تعجیز و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱۲

تسخیر و تهدید و ...- نیز در ردیف همان معنای انشاء طلب بوده و دارای عنوان حقیقت است». مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: واقعیت مسئله این است که معانی مذکور، به‌عنوان مستعمل فیه برای هیئت افْعَلْ مطرح نمی‌باشند. بلکه این‌ها مربوط به مقام داعی هستند، یعنی انگیزه متکلّم از استعمال صیغه افْعَلْ- به‌عنوان یک عمل اختیاری- گاهی عبارت از این است که متکلّم می‌خواهد از این راه، تمکّن به مأمور به پیدا کند. و گاهی انگیزه او عبارت از تعجیز و گاهی تسخیر و گاهی تهدید و ... است. ولی مستعمل فیه در تمام موارد، عبارت از انشاء طلب است. البته این تعبیر مرحوم آخوند- بنا بر مبنای خود ایشان- نیاز به توجیه دارد، زیرا به‌نظر ایشان، مستعمل فیه، عبارت از انشاء طلب نیست بلکه به هیئت افْعَلْ، انشاء طلب می‌شود، همان‌طور که در باب بیع گفته نمی‌شود: «مستعمل فیه بعتُ، عبارت از انشاء بیع است» بلکه به سبب بعتُ، انشاء البیع تحقق پیدا می‌کند. بعتُ مانند یک ابزار و آلتی است که به‌سبب آن انشاء بیع می‌شود، نه اینکه بعتُ، در انشاء بیع استعمال شده باشد. بنابراین- به فرمایش خود مرحوم آخوند- به‌وسیله هیئت افْعَلْ، مفهوم طلب، انشاء می‌شود و با انشاء مفهوم طلب، یک طلب انشائی- در مقابل طلب حقیقی و طلب ذهنی- تحقق پیدا می‌کند. پس مرحوم آخوند معتقد است مستعمل فیه در تمام موارد استعمال هیئت افْعَلْ، عبارت از انشاء الطلب است ولی دواعی، مختلف است. سپس می‌فرماید: اگرچه ما این حرف را می‌زنیم ولی ما باکی نداریم از اینکه کسی بگوید: «واضع، در واقع، خصوصیتی را اخذ کرده و آن این است که هیئت افْعَلْ را برای انشاء الطلب وضع کرده، ولی در جایی که داعی بر این انشاء الطلب، همان هدف اکثر صیغه‌های امر باشد و آن عبارت از رسیدن به مأمور به و تحریک مکلّف برای انجام دادن مأمور به واقعی است. در نتیجه استعمال هیئت افْعَلْ در انشاء الطلب، در (فأتوا بسورة) و (اعملوا ما شئتم) و (کونوا قردةً خاسئین) به‌صورت مجاز است».

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱۳

مرحوم آخوند می‌فرماید: التزام به چنین چیزی، اشکال ندارد.[۱۷۰] بررسی کلام مرحوم آخوند ما در عین اینکه فرمایش مرحوم آخوند را می‌پذیریم که موارد اختلاف استعمال در هیئت افْعَلْ، ربطی به مستعمل فیه ندارد و این‌طور نیست که هیئت افْعَلْ در (فأتوا بسورة من مثله) در تعجیز استعمال شده باشد بلکه استعمال هیئت افْعَلْ، در تمامی موارد، به‌صورت یکسان است. ولی در اینجا اشکالی بر مرحوم آخوند وارد است، زیرا ایشان در بحث طلب و اراده، عقیده داشت: طلب و اراده، در همه مراحل- مرحله مفهوم، مصداق حقیقی، وجود ذهنی، وجود انشائی- متحد می‌باشند و تنها اختلافی که بین این دو، وجود دارد، مربوط به مرحله انصراف است. اراده، انصراف به اراده حقیقیّه دارد ولی طلب، انصراف به طلب انشائی دارد. امّا ازنظر مفهوم، فرقی نمی‌کند که ما بگوییم: «مفاد هیئت افْعَلْ، انشاء الطلب است» یا بگوییم: «مفاد هیئت افْعَلْ، انشاء الإرادة است». ولی ما گفتیم: اوّلًا: اراده و طلب، دو معنا دارند و هیچ‌گونه اتحادی بین آنها وجود ندارد. ثانیاً: اراده و طلب، دو واقعیت می‌باشند و این‌گونه نیست که یکی از آنها امر اعتباری باشد. ولی واقعیت اراده، به قیام اراده به نفس مرید است. واقعیت اراده، عبارت از آن صفت قائم به نفس و آن شوق مؤکّدی است که در مرحله تأکّدش به جایی می‌رسد که محرّک عضلات، به طرف مراد می‌شود و محلّ آن شوق، عبارت از نفس است. اما واقعیت طلب، عبارت از همین سعی و تلاش است. طلب، یعنی سعی و تلاش مشاهَد و محسوس. طالب الآخرة، یعنی کسی که دنبال کارهای آخرت است نه اینکه فقط علاقه به آخرت داشته باشد. طالب الدنیا، یعنی کسی که دنبال کارهای

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱۴

دنیایی است، طالب العلم، یعنی کسی که دنبال تحصیل علم است نه اینکه فقط علاقه و اشتیاق داشته باشد. این سعی و تلاش خارجی هم یک واقعیت است و واقعیت آن، از واقعیت اراده، محسوس‌تر است. در آیه شریفه (وَ مَن أرادَ الآخرة وَ سَعی لَها سَعیها)[۱۷۱] بین این دو، جمع کرده است. (أراد الآخرة) و (سعی لها سعیها) دو کار است، دو حقیقت است. پس ما، هم برای اراده، واقعیت قائل شدیم و هم برای طلب.

در نتیجه در بـاب هیئت افْعَلْ نمی‌توانیم مفاد هیئت افْعَلْ را مرتبط به انشاء اراده و انشاء طلب کنیم، زیرا اراده، یک واقعیت غیر قابل انشاء است. پس نه کلمه إنشاء الإرادهٔ می‌تواند در اینجا نقشی داشته باشد و نه کلمه إنشاء الطلب. و این مطلب- که ما گفتیم- هم با استعمالات عرفیه تطبیق دارد و هم با لغت. اصلًا طلب، با اراده دوتاست و اشتراکشان در این جهت است که هر دو، واقعیت هستند و هیچ‌کدامشان قابل تعلّق انشاء نیستند. إنشاء الإرادهٔ و إنشاء الطلب، مانند إنشاء الإنسان و إنشاء أفراد الإنسان است.

و انشـاء، نمی‌توانـد به انسان و افراد انسان تعلّق بگیرد، انشاء- همان‌طور که مرحوم آقای بروجردی فرمود[۱۷۲]- به یک امر اعتباری تعلّق دارد و حتی یک مورد هم نمی‌توان پیدا کرد که انشاء به یک واقعیت تعلّق گرفته باشد. و ما گفتیم: ایشان (مرحوم بروجردی) از این هم بالاتر رفته و معتقد است، امور اعتباریه‌ای که منشأ انتزاعشان یک واقعیت خارجیه است، مثل فوقیتی که از سـقف خارجی انتزاع می‌شود، به‌لحاظ اینکه با واقعیت، ارتباط دارد، قابل انشاء نیست. لذا انشاء فوقیّت و انشاء تحتیت، غیر قابل قبول است. آن‌وقت در اینجا مشکلی پیش می‌آیـد که اساس فقه ما با هیئت افْعَلْ سـروکار دارد و یکی از مباحث اصولیه‌ای که بالاترین ثمره را در باب فقه دارد، مسائل مربوط به هیئت افْعَلْ است. پس در اینجا چه باید کرد؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱۵

به عبارت دیگر: راهی که ما طی کردیم، نتیجه‌اش این شـد که نه انشاء الإرادهٔ امکان دارد و نه إنشاء الطلب- به آن معنایی که عرف و لغت برای طلب ذکر کردنـد- و ازطرفی هیئت افْعَلْ، معـانی متعـدّد نـدارد و مسـتعمل فیه آن در تمـام موارد یکسـان است اگرچه دواعی، مختلفنـد. حـال که طلب، قـابلیت انشـاء نـداشت آیـا بـا هیئت افْعَلْ- که بـدون اشـکال، جمله انشائیه است- چه چیزی انشاء می‌شود؟ مرحوم آخوند فرمود: «طلب، قابل انشاء است» و با همین مطلب، خودش را راحت کرد ولی ما که با طلب و اراده، این‌گونه برخورد کردیم و هیچ‌کدامشان را قابل انشاء ندانستیم، آیا در باب هیئت افْعَلْ چه می‌توانیم بگوییم؟ آیا در باب هیئت افْعَلْ، انشاء به چه چیزی تعلّق می‌گیرد؟

تحقیق بحث

اشاره

ما ابتدا باید واقعیت انشاء[۱۷۳] در ارتباط با هیئت افْعَلْ را مورد بررسی قرار دهیم، زیرا این چیزی است که مورد ابتلای خود ماست و ما هر روز ده‌ها بار- نسبت به فرزنـدانمان- با آن سـروکار داریم و از نظر واقعیت انشاء، فرقی بین اوامر ما نسبت به فرزنـدانمان و اوامر مولاـ به عبـد و اوامر خداونـد نسبت به بنـدگان، وجود نـدارد. ما گفتیم: وقتی موارد اسـتعمال هیئت افْعَلْ را ملاحظه می‌کنیم، درمی‌یابیم که هیئت افْعَلْ در دو مورد استعمال می‌شود: ۱- آنجایی که آمر و گوینده هیئت افْعَلْ می‌خواهد به‌وسیله مأمور، مأمور به در خارج تحقق پیدا کند. اکثر موارد استعمال هیئت افْعَلْ، همین مورد است. ۲- جایی که هدف از استعمال هیئت افْعَلْ، عبارت از تعجیز، تسخیر، انذار، تهدید، تمنّی و ترجّی باشد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱۶

بحث در ارتباط با اوامر قسم اوّل

جایی که آمر می‌خواهد مأمور به توسط مأمور در خارج انجام گیرد، مثل اینکه به عبدش می‌گوید: «اشتر اللّحم» یا به فرزندش می‌گوید: «جئنی بالماء»، یعنی آمر علاقه‌مند است که این مأمور به- توسط مأمور- در خارج تحقق پیدا کند، ولی درعین‌حال، این‌طور نیست که بین امر و این علاقه، ملازمه‌ای تحقق داشته باشد که اگر امر نباشد، علاقه هم نباشد. خیر، کسی که علاقه دارد به این که تمکّن از آب پیدا کند تا عطش او برطرف شود، معمولًا امر صادر می‌کند ولی امر او نقشی در علاقه ندارد.

ممکن است گاهی انسان علاقه شدید داشته باشد اما- به جهت نبودن شرایط- امری صادر نکند. علاقه، واقعیت است که در این موارد تحقق دارد و اگر امر هم نباشد، علاقه، در جای خودش محفوظ است ولی این امر، کاشف از وجود علاقه است و گاهی هم ممکن است از راه دیگری- غیر از امر- پی به وجود علاقه ببریم. مطلب دیگری که باید به حسب واقع، ملاحظه کنیم این است که آیا ارتباط بین امر و تحقق عمل در خارج، چه ارتباطی است؟ روشن است که این ارتباط، به نحو علت و معلول نیست یعنی این‌گونه نیست که به مجرّد صدور امر، مأمور به، در خارج تحقق پیدا کند. ارتباط امر و تحقق عمل، مانند ارتباط نار و حرارت نیست. بلکه اوامری که ما صادر می‌کنیم، گاهی به دنبال آنها، موافقت تحقق پیدا می‌کند و گاهی مخالفت، تحقق پیدا می‌کند. درحالی‌که حقیقت امر، در مورد اطاعت و عصیان، یک چیز است و فرقی میان آن دو وجود ندارد. امر، زمینه اطاعت و عصیان است و به دنبال آن، گاهی اطاعت و گاهی عصیان تحقق پیدا می‌کند.

اگر عبدی دستور مولای خود را اطاعت کردو عبد دیگری دستور مولای خود را اطاعت نکرد، کسی به سراغ او نمی‌رود که بگوید: «این دو امر با یکدیگر فرق دارند» بلکه دو عبد با یکدیگر فرق دارند، یکی مطیع و دیگری عاصی است. نکته دیگری که هم مرحوم بروجردی به آن اشاره کرد و هم ما به آن اشاره کردیم این است که مولا در جایی که می‌خواهد از طریق عبد، به هدف خود برسد، دو راه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱۷

برایش وجود دارد: ۱- دست عبد را بگیرد و او را وادار به انجام آن عمل نماید، مثل ابزاری که تحت اراده انسان است. و به‌عبارت دیگر: مولا- با یک بعث عملی و تحریک واقعی تکوینی، عبد را مجبور به انجام مأمور به نماید. ۲- مولا- امری صادر کند و مثلًا بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم». این دو راه، با یکدیگر فرق دارند. در راه اوّل- که بعث و تحریک عملی است- عصیان و نافرمانی، تصور نمی‌شود، زیرا مقصود ما از بعث و تحریک عملی این است که مولا با کشیدن دست عبد، گویا عبد را مسخّر خود گردانیده است. و بعث و تحریک عملی ناموفق، مقصود ما نیست، بلکه مقصود ما از بعث و تحریک عملی، جایی است که موفّق باشد که به دنبال آن، مبعوث الیه، در خارج تحقق پیدا کند. این‌گونه بعث و تحریک، سبب برای تحقق مبعوث إلیه است، همان گونه که نار، سبب تحقق حرارت است. ولی در راه دوم، این‌گونه نیست، امر، هیچ‌گاه علیت برای تحقق و اطاعت ندارد بلکه گاهی به دنبال آن، اطاعت تحقق پیدا می‌کند و گاهی هم مخالفت است و مولا به هدف خود نمی‌رسد. حال ببینیم آیا مولا در اینجا با هیئت افْعَلْ چه کرده است؟ از طرفی اراده و طلب را کنار گذاشته و گفتیم: «این‌ها دو واقعیت غیر قابل انشاء می‌باشند» و از طرفی افْعَلْ، جمله انشائیه است و از طرفی با بعث و تحریک واقعی و عملی هم متفاوت است بعث و تحریک عملی، علّیّت تامه دارد ولی بعث و تحریک قولی، هیچ‌گونه علّیّتی ندارد، بلکه گاهی موافقت، تحقق پیدا می‌کند و گاهی مخالفت. پس مولا در «اشتر اللّحم» و «جئنی بالماء»- که جمله‌های انشائیه‌اند- چه چیزی را انشاء کرده است؟ به‌نظر می‌رسد تنها چیزی که به‌عنوان حلّ این مسئله وجود دارد، این است که بگوییم: امر قولی، مشابهتی با بعث و تحریک عملی دارد، زیرا هر دو برای رسیدن مولا- به مقصود خودش می‌باشد ولی یک راه، صددرصد موفق است اما راه دیگر، امکان مخالفت دارد. آن‌وقت می‌گوییم: بعث و تحریک واقعی و تکوینی قابل انشاء نیست

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱۸

ولی بعث و تحریک اعتباری، مثل سایر مسائل اعتباریه است و قابلیت برای تحقق انشاء دارد، همان‌طور که ملکیت، امری اعتباری است و قابلیت تعلّق انشاء را دارد. امر اعتباری، به‌معنای امر تخیّلی نیست، بسیاری از احکام شرعیه ما بر همین امور اعتباریه بار شده است. وقتی ملکیت آمد، جواز تصرف و جواز نقل و انتقال می‌آید. وقتی زوجیت- که امری اعتباری است- تحقق پیدا کرد، احکام بسیاری، چون جواز نظر، جواز استمتاع و ... برآن مترتب می‌شود. مقصود از اعتبار، عبارت از تخیّل نیست بلکه مقصود این است که شارع یا عقلاء یا هر دو نشسته‌اند و چیزی را به نام زوجیت اعتبار کرده و احکام بسیاری را برآن مترتب کرده‌اند. در باب حرّیّت و رقّیّت نیز همین‌طور است. در اینجا نیز می‌گوییم: بعث و تحریک واقعی و تکوینی، قابلیت تعلّق انشاء را ندارد ولی بعث و تحریک اعتباری، قابلیت تعلّق انشاء را دارد و به‌واسطه هیئت افْعَلْ، انشاء می‌شود و این بعث و تحریک اعتباری، مثل سایر امور اعتباریه، منشأ برای آثاری است. اگر عبد، آن را موافقت کند، و به دنبال آن، مأمور به را در خارج، تحقق دهد، مستحق مثوبت است و عقلاء- نسبت به او- حکم به استحقاق مثوبت می‌کنند. و اگر با آن مخالفت کرد، عقلاء او را مستحق عقوبت می‌دانند. سؤال: چه مانعی دارد که از این بعث و تحریک قولی اعتباری، تعبیر به طلب بنماییم؟ یعنی ممکن است کسی بگوید: شما عبارت مرحوم آخوند را عوض کرده‌اید، ایشان در مفاد هیئت افْعَلْ، همان انشاء طلب را ذکر می‌کرد، شما انشاء طلب را برداشته و به‌جای آن انشاء بعث و تحریک اعتباری گذاشتید. جواب: با توجه به بحث‌های گذشته، بین تعبیر ما با تعبیر مرحوم آخوند، فرق وجود دارد زیرا: اوّلًا: ما گفتیم: طلب، یک واقعیت است و ما چیزی به نام طلب اعتباری نداریم. ما وقتی به لغت و عرف مراجعه می‌کنیم می‌بینیم هرجا طلب را به کار می‌برند، به‌معنای سعی و تلاش خارجی است. ولی ما نکته‌ای را ذکر کردیم و گفتیم: مولا در بعث

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۱۹

خودش هم یک مصداقی برای طلب، ایجاد می‌کند، یعنی مولایی که می‌خواهد این مأمور به، در خارج، از عبد واقع شود، یک‌وقت دست عبد را می‌گیرد که این، تلاشی از ناحیه مولا- برای تحقق مأمور به در خارج است و یک وقت هم امر می‌کند. امر مولا هم تلاشی برای تحقق مأمور به در خارج است. فرق است بین مولایی که هیچ امری صادر نکند و مولایی که امر، صادر کند. نفس اصدار امر برای تحقق مأمور به، عبارت از طلب و مصداق طلب است. امّا بحث ما در این نیست، بحث ما در این است که در هیئت افْعَلْ، چه چیزی انشاء شده است؟ به عبارت روشن‌تر: یک وقت شما، خودِ انشاء را مصداقی برای طلب می‌دانید، به مولا می‌گویید: «چرا ساکت نشسته‌ای، چرا سعی و تلاش نمی‌کنی؟» مولا می‌گوید: «من سعی و تلاش کردم». می‌گویید: «سعی و تلاش شما چه بود؟» می‌گوید: «امر، صادر کردم». امر صادر کردن مولا نیز نوعی از تلاش برای رسیدن به مقصود است و نفس امر مولا، مصداق طلب است. یعنی وقتی انشاء شد، به انشاء، طلب تحقق پیدا می‌کند. ولی بحث ما در یک مرحله قبل است و آن این است که شما چه چیز را انشاء می‌کنید؟ آیا می‌توانیم بگوییم: انشاء ما به طلب تعلّق گرفته است؟ اگر انشاء به طلب تعلّق گرفته باشد، معنایش این است که واقعیت‌ها و حقیقت‌ها قابل تعلّق انشاء است، درحالی‌که واقعیت، قابل تعلّق انشاء نیست. انشاء باید به امر اعتباری تعلّق بگیرد. پس ما اصدار أمر را مصداق طلب می‌گیریم امّا این معنایش این نیست که انشاء، به طلب، متعلّق شده است. طلب، قابل انشاء نیست و این اشکال مهمی بود که ما به مرحوم آخوند وارد کردیم. ولی بعث و تحریک اعتباری قابل تعلّق انشاء است. خلاصه اینکه ما هیچ راهی نداریم جز اینکه بگوییم: هیئت افْعَلْ، برای انشاء بعث و تحریک اعتباری وضع شده است. همان‌طور که «بِعْتُ» برای انشاء بیع وضع شده است. ثانیاً: شواهدی وجود دارد که ما نمی‌توانیم بعث و تحریک اعتباری را طلب بنامیم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۰

ما وقتی موارد استعمال مادّه طلب را بررسی می‌کنیم، به عناوین «طالب» و «مطلوب» برخورد می‌کنیم. به عبارت دیگر: در مادّه طلب، تعدد شخص، لازم نیست.

در طالب العلم، به یک انسان برخورد می‌کنیم که طالب علم است و علم هم مطلوب است و شخص دومی در تحقق معنای طلب، لازم نیست. درحالی‌که در معنای بعث و تحریک، تعدّد شخص لازم است. بعث، نیاز به شخصی به عنوان «باعث» و شخصی به عنوان «مبعوث» و چیزی به عنوان «مبعوث إلیه» دارد. و این در مطلق بعث و تحریک- واقعی و اعتباری- وجود دارد، گفته می‌شود: زید بعث عمراً إلی کذا. (أقیموا الصلاهٔ)- در بعث و تحریک اعتباری- به معنای «إنّ اللّه بعثنا إلی الصلاهٔ» است.

بنابراین در باب بعث، نیاز به تعدّد شخص داریم ولی در باب طلب، این گونه نیست.

بله، گاهی از مکلفی که مأمور است کاری را انجام دهد، به «مطلوب منه» تعبیر می‌کنند. به نظر می‌رسد کسانی که این تعبیر را استعمال می‌کنند، این کار را از روی ناچاری انجام داده‌اند، زیرا آنان مفاد هیئت افْعَلْ را عبارت از طلب دانسته‌اند سپس گفته‌اند: در مثل (أقیموا الصلاهٔ)، یک طرف انشاء طلب، خداوند است طرف دیگر آن‌هم صلاهٔ است پس عبدی که مأمور است چه عنوانی دارد؟ گفتند: «راهی جز این نداریم که او را «مطلوب منه» بنامیم». در حالی که در لغت، چنین کلمه‌ای وجود ندارد. در طالب العلم، شخصی وجود دارد که «طالب» است و علم هم «مطلوب» است و چیزی به عنوان «مطلوب منه» نداریم. در مورد طالب الدنیا و طالب الآخرهٔ هم همین‌طور است. برفرض که ما وجود «مطلوب منه» را بپذیریم، همین مسئله دلیل بر این است که طلب و بعث، دو چیزند، زیرا وقتی می‌گوییم: «خداوند، طالب و صلاهٔ، مطلوب است» اگر همین را بخواهیم روی عنوان بعث، پیاده کنیم باید بگوییم: «خداوند، باعث و صلاهٔ، مبعوث است» درحالی‌که مبعوث، انسان است نه صلاهٔ. بنابراین نمی‌توان مبعوث را به جای مطلوب گذاشت بلکه آنچه به جای مطلوب قرار می‌گیرد، مبعوث الیه است. و همین مسئله دلیل بر این است که بعث و طلب، فرق دارند. این مطلب، در کلام استاد

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۱

بزرگوار ما، حضرت امام خمینی رحمه الله نیز مورد اشاره قرار گرفته و ایشان فرموده است:

«هیئت افْعَلْ، برای بعث و اغراء، وضع شده است ولی نه برای بعث و اغراء حقیقی بلکه برای بعث و اغراء اعتباری.[۱۷۴] در نتیجه، در جایی که هدف آمر، تحقّق مأمور به از مأمور است باید بگوییم: «هیئت افْعَلْ، برای انشاء بعث و تحریک اعتباری وضع شده است و این بعث و تحریک اعتباری، مثل سایر اعتباریات، منشأ آثاری نزد عقلاست.

بحث در ارتباط با اوامر قسم دوم

قسم دوم از اوامر، اوامری بود که در مقام تعجیز، تسخیر، تهدید، تمنی و ترجّی بکار می‌رفت، مثل آیه شریفه (فأتوا بسورهٔ من مثله)[۱۷۵] و آیه شریفه (کونوا قردهٔ خاسئین)[۱۷۶] و آیه شریفه (اعملوا ما شئتم)[۱۷۷] و شعر «ألا یا أیّها اللّیل الطویل ألا انجلی ...» که به شب طولانی خطاب می‌کند و می‌گوید: چرا منجلی نمی‌شوی و به صبح، تبدّل پیدا نمی‌کنی، از تو شایسته است که هرچه سریع‌تر، حالت صبح در تو پیدا شود. «انجلی» صیغه امر و هیئت افْعَلْ است و در مقام تمنّی و ترجّی بکار رفته است یعنی شاعر، امید این را دارد که لیل، حالت انجلاء و اصباح پیدا کند. آیا مستعمل فیه در این گونه موارد چیست؟ آیا مستعمل فیه، عبارت از همین عناوین- یعنی تعجیز و تسخیر و ...- است؟ این را مرحوم آخوند نفی کرد و حق با ایشان بود. بنا بر مبنایی که ما در مورد هیئت افعل بیان کردیم، می‌گوییم: در اینجا نیز هیئت افْعَلْ، در بعث و تحریک اعتباری استعمال شده است ولی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۲

برای اغراضِ تعجیز و تسخیر و ... و این استعمال، استعمال مجازی است. البته به آن صورتی که ما در رابطه با مجاز گفتیم و حرف

مشهور را نپذیرفتیم. توضیح این که: مشهور می‌گفتند: مجاز، عبارت از تبادل لفظ است یعنی شما لفظ زید را برمی‌دارید و به جایش اسد را می‌گذارید ولی معنا، همان معنای زید و رجل شجاع است و معنای اسد مطرح نیست. اگر شما در مقام رعایت علاقه پای معنای اسد را به میان آورید و مثلًا بگویید: «زید أسد»، مشهور می‌گویند: «درست است که شما در اینجا زید را به اسد تشبیه کرده و معنای اسد را مشبّه‌به قرار داده‌اید ولی به میان آمدن معنای اسد، فقط در مقام رعایت علاقه است امّا آیا شما در مقام استعمال، اسد را در چه معنایی استعمال کرده‌اید؟ در جواب خواهید گفت: مستعمل فیه آن، عبارت از همان معنای مجازی- یعنی رجل شجاع- است یعنی شما لفظ زید را برداشتید و به جای آن، اسد را گذاشتید و مجوّز این تبادل این بوده که علاقه مشابهتی بین زید و اسد وجود داشته است ولی لازمه تحقق علاقه مشابهت، این نیست که الآن که شما کلمه اسد را در معنای مجازی بکار می‌برید، دیگر از نظر مستعمل فیه، معنای اسد نقشی داشته باشد. مشهور می‌گویند: معنای حقیقی اسد، از نظر مستعمل فیه، نقشی ندارد.

مستعمل فیه شما، رجل شجاع است، که معنای غیر موضوع له می‌باشد». اما سکاکی در باب استعاره[۱۷۸] می‌گفت: کلمه اسد در «رأیت أسداً یرمی» در همان معنای خودش- یعنی حیوان مفترس- استعمال شده است ولی ما در معنای آن توسعه داده و می‌گوییم: حیوان مفترس، همان‌طور که افرادی حقیقی و واقعی دارد، دارای افرادی ادعائی نیز می‌باشد و ما وقتی کلمه اسد را بر زید، اطلاق می‌کنیم، زید را مصداق ادعایی معنای حقیقی اسد قرار می‌دهیم. بنابراین، معنای مستعمل فیه در باب مجاز، همان معنای حقیقی است. و حضرت امام خمینی رحمه الله به تبعیت از استادشان صاحب کتاب وقایة الأذهان[۱۷۹]،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۳

تحقیقی شبیه کلام سکّاکی در ارتباط با مجاز مطرح کرد با این تفاوت که سکّاکی این حرف را فقط در مورد استعاره مطرح کرده ولی امام خمینی رحمه الله و استادشان در مورد همه مجازات مطرح کردند. ما در بحث مجاز گفتیم: این حرف، علاوه بر اینکه حرف ظریفی است، منطقی هم می‌باشد که در همه مجازات، لفظ، در معنای حقیقی خودش استعمال می‌شود ولی گاهی که انسان، لفظ را در معنای حقیقی استعمال می‌کند، ثابت و راکد می‌ایستد و گاهی معنای حقیقی به منزله پلی واقع می‌شود که انسان از آن پل عبور کرده و به معنای مجازی می‌رسد. امّا درهرصورت، مستعمل فیه، همان معنای حقیقی است. و اینکه به حقیقت، حقیقت می‌گویند برای این است که حقیقت به معنای ثابت است، یعنی معنای حقیقی، مَعْبَر نیست، ثابت است. اگر این مبنا را در مورد مجاز بپذیریم، لطافت و ظرافت استعمالات مجازیه، محفوظ می‌ماند، به خلاف مبنای مشهور که این‌گونه نیست. مثلًا در قضیّه حملیه «زیدٌ أسدٌ» بر مبنای مشهور، به لحاظ مشابهتی که بین زید و اسد وجود دارد، اسد را مستقیماً در خود زید، استعمال کرده‌ایم. در نتیجه قضیّه «زید أسد» به معنای «زیدٌ زیدٌ» می‌شود، و فایده مهمّی بر این قضیّه مترتب نیست. ممکن است کسی بگوید: همان‌طور که «اسد» نکره است، در استعمال مجازی نیز «أسد» را در یک معنای کلّی نکره استعمال می‌کنیم نه در خصوص زیدی که عنوان ادبی‌اش «معرفه» است. ما «أسد» را در کلّی «رجل شجاع» استعمال می‌کنیم، در نتیجه «زید أسد» به معنای «زید رجلٌ شجاعٌ» شده و مفید فایده خواهد بود. در پاسخ می‌گوییم: درست است ولی آیا «زید أسد» دارای همان ظرافتی است که «زید رجل شجاع» دارد یا اینکه در «زید أسد» لطافت و ظرافت بیشتری وجود دارد؟

بنا بر آنچه شما می‌گویید، فرقی میان «زید أسد» و «زید رجلٌ شجاعٌ» نیست، زیرا شما از نظر معنا کاری نکردید. تنها آمده‌اید به جای استعمال لفظ «رجل شجاع»، لفظ أسد را بکار برده‌اید ولی معنا همان معنای رجل شجاع است. امّا آیا واقعاً این‌طور است؟ آیا هدفی که در «زید أسد» تعقیب می‌شود- که عبارت است از لطافت و جهت محسّنه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۴

بیانیه- همان چیزی است که در «زید رجل شجاع» وجود دارد؟ خیر، این گونه نیست.

بنابراین باید گفت: اسد، در رجل شجاع، استعمال نشده، بلکه در معنای خودش استعمال شده است، ولی روی معنای خودش، تمرکز پیدا نکرده‌ایم بلکه از آن عبور کرده‌ایم و به تعبیر سکاکی: «آمده‌ایم افرادی ادعایی برای معنای حقیقی درست کرده‌ایم و ادعا کرده‌ایم این فرد هم از افراد همان معنای حقیقی است. و به عبارت دیگر:

تصرّف، در یک امر عقلی و ذهنی است». در مباحث مربوط به حقیقت و مجاز، شعری را نیز مطرح کردیم که امام خمینی رحمه الله نیز به آن استشهاد کرده بود. و آن شعر این بود:

قامت تُظَلِّلُنی و من عجب‌شمس تُظَلِّلُنی عن الشمس

شاعر در مورد محبوبه خودش می‌گوید: او بین من و شمس، ایجاد حایل و سایه کرده و من تعجب می‌کنم که چطور می‌شود خورشیدی سایبان خورشید دیگر قرار گیرد.

عنوان سایبان بودن، در شأن خورشید نیست. معنا ندارد که خورشید، سایبان باشد. بنا بر حرف مشهور، شمس اوّل، در معنای مجازی- یعنی محبوبه شاعر- استعمال شده است. پس معنای شعر، این می‌شود: «عجیب است که چگونه محبوبه من سایبان خورشید قرار گرفته است». این چه تعجبی دارد؟ محبوبه شاعر، یک انسان است و می‌تواند سایبان خورشید قرار گیرد. آنچه تعجب دارد این است که خورشیدی سایبان خورشید دیگر شود. پس معلوم می‌شود که مسئله، مربوط به لفظ نیست. هرچه هست در ارتباط با معانی است و شواهد زیادی در این زمینه وجود دارد و انصافاً این از تحقیقات ارزنده باب ادبیات است که مبتکر آن مرحوم شیخ محمد رضا نجفی اصفهانی صاحب کتاب «وقایة الأذهان» است و امام خمینی رحمه الله نیز این مسئله را از ایشان پذیرفته است.[۱۸۰]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۵

رجوع به اصل بحث:

پس از بیان مقدّمه فوق، به اصل بحث خودمان رجوع می‌کنیم. ما معتقد بودیم که هیئت افْعَلْ برای انشاء بعث و تحریک اعتباری وضع شده است ولی داعی و محرّک برای انشاء بعث و تحریک اعتباری، نوعاً عبارت از این است که آمر می‌خواهد این مأمور به در خارج تحقّق پیدا کند. در این قبیل موارد، ما می‌گوییم: استعمال، حقیقت است. ولی گاهی داعی و محرّک برای انشاء بعث و تحریک اعتباری، عبارت از تعجیز و تسخیر و ... است. در این‌گونه موارد، ما استعمال را مجازی می‌دانیم ولی به همان کیفیتی که خودمان در ارتباط با مجاز گفتیم. یعنی در این موارد نیز صیغه افعل، در انشاء بعث و تحریک اعتباری استعمال شده است ولی روی بعث و تحریک اعتباری توقف نکرده است بلکه معنای حقیقی به منزله پلی برای هدف اصلی است. هدف اصلی در (فأتوا بسورة من مثله)[۱۸۱] عبارت از تعجیز و در (کونوا قردة خاسئین)[۱۸۲] عبارت از تسخیر و در (اعملوا ما شئتم)[۱۸۳] عبارت از تهدید و انذار و در «ألا- یا أیّها اللیل الطویل ألا انجلی» عبارت از تمنّی و در بعضی از موارد هم عبارت از ترجّی است ولی مستعمل فیه در همه این موارد، عبارت از بعث و تحریک اعتباری است. و مانعی هم ندارد که ما قسم اوّل را- که هدف در آن تحقّق مأمور به است و معنای حقیقی به عنوان پل قرار نگرفته است- استعمال حقیقی بدانیم و قسم دوم را- که هدف در آن، تعجیز و تسخیر و ... است و معنای حقیقی به منزله پل برای عبور و رسیدن به آن هدف قرار گرفته است- استعمال مجازی بدانیم.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۶

بحثی قرآنی

اشاره

مرحوم آخونـد در اینجا وارد یک بحث قرآنی شـده و آن این است که در قرآن به موارد زیادی برخورد می‌کنیم که خداوند متعال استفهام می‌کنـد. مثلًا از موسـی علیه السـلام سؤال می‌کند: (و ما تلک بیمینک یا موسـی)[۱۸۴]. و اسـتفهام، از شـئون جهل است و کسـی که عـارف و آگـاه به واقعیات بوده و (بکلّ شـیء علیم)[۱۸۵] است، چه معنـا دارد که اسـتفهام کنـد؟ و یـا در قرآن به موارد زیـادی از تمنی و ترجّی برخورد می‌کنیم. آیـاتی در قرآن داریم که در آنها (لعلّهم یهتـدون)[۱۸۶] بکـار رفته است و لعلّ به معنای ترجّی- یعنی امیـدواری- است و امیدواری در مورد عجز مطرح می‌شود. کسـی که هیچ‌گونه عجزی ندارد و قدرت او مطلق و (علی کلّ شیء قدیر)[۱۸۷] است، امیـدواری و ترجّی در مورد او چه معنایی دارد؟ امید به اهتداء، در مورد کسـی است که جاهل باشد. و تمنّی در مورد کسـی است که عـاجز باشـد و چون در مورد خداونـد متعـال، هیـچ شـائبه جهـل و عجز وجود نـدارد، پس این لیت و لعلّ‌هایی که در قرآن بکار رفته به چه معناست؟

راه حلّ مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد، همـان‌طور که برای طلب، وجودی انشـائی قائل شـد و مفاد هیئت افْعَلْ را عبارت از انشاء طلب قرار داد، در اینجا نیز می‌گویـد: ادوات استفهام، برای اسـتفهام حقیقی وضع نشده‌انـد بلکه برای اسـتفهام انشـائی وضع شده‌انـد و اسـتفهام انشـائی، غیر از استفهام حقیقی اسـت. آنچـه ملازم بـا جهـل است، اسـتفهام حقیقی است و این ملازمه، در اسـتفهام انشـائی وجـود نـدارد. سـپس می‌فرماید: ولی داعی بر این

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۷

استفهام انشائی مختلف است. گاهی داعی برآن، عبارت از اسـتفهام حقیقی است یعنی کسـی که استفهام انشائی کرده، واقعاً جاهل بوده و می‌خواهد از طریق اسـتفهام، به واقعیت مسـئله پی ببرد. و گاهی هم داعی برای استفهام انشائی، چیز دیگر است، مثلًا در (و ما تلک بیمینک یا موسـی)[۱۸۸] داعی برای اسـتفهام انشائی، عبارت از این است که خداونـد، روی لطفی که به حضـرت موسـی علیه السـلام دارد، می‌خواهـد با او صـحبت کنـد. مرحوم آخوند نظیر این مطلب را در مورد ترجّی و تمنّی نیز می‌گوید. ایشان می‌فرماید: الفـاظ تمنّی و ترجّی نیز در انشائیـاتِ از این‌هـا اسـتعمال می‌شود ولی داعی به این ترجّی و تمنّی انشـائی، گاهی همان تمنّی و ترجّی حقیقی است و گاهی چیز دیگر مثل میل به اهتـداء مردم است. حاصل فرمایش مرحوم آخوند این است که جهل و عجز در اسـتفهام و تمنّی و ترجّی حقیقی مطرح است درحالی‌که مستعمل فیه در تمامی موارد، عبارت از انشائیاتِ از این مفاهیم است.[۱۸۹]

راه حلّ دیگر

بنا بر راهی که ما ذکر کردیم، حلّ اشکال به صورت دیگری است، زیرا ما می‌گوییم: استفهام، تمنّی و ترجّی در تمام این موارد، در

همان استفهام حقیقی و تمنّی و ترجّی حقیقی استعمال شده است با این فرق که در غیر مورد خداوند، مستعمل فیه، همان معنای حقیقی است و مسئله، به همین‌جا خاتمه پیدا می‌کند ولی در مورد خداوند، اگرچه مستعمل فیه، همان معنای حقیقی است امّا در معنای حقیقی توقّف نمی‌کند، بلکه استفهام و تمنّی و ترجّی حقیقی به منزله پلی برای هدف دیگر است. بنابراین، مستعمل فیه در حقیقت و مجاز، در جمیع موارد یکسان است و تنها

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۸

فرقی که میان آن دو است رکود بر معنای حقیقی و عبور از آن می‌باشد. مؤیّد این روش در ما نحن فیه این است که هرچند مرحوم آخوند در اینجا استفهام انشائی و تمنّی و ترجّی انشائی درست کرده ولی ما گفتیم: «انشاء نمی‌تواند به امور واقعیّه تعلّق بگیرد» درحالی که استفهام و تمنّی و ترجّی، از واقعیاتند.

بحث دوم: آیا مفاد هیئت افْعَلْ، خصوص بعث و تحریک وجوبی است یا بر اعم از وجوب و استحباب[۱۹۰] دلالت می‌کند؟

اشاره

قبل از ورود به بحث، تذکّر نکته‌ای را لازم می‌دانیم: در فرق بین وجوب و استحباب، وقتی از مادّه امر- یعنی أ، م، ر- بحث می‌کردیم به این نتیجه رسیدیم که اگرچه هریک از وجوب و استحباب، بسیط می‌باشند ولی بین آنها تفاوت وجود دارد و تفاوتشان به شدّت و ضعف است. امّا در آنجا چون هنوز وارد مباحث مربوط به طلب و اراده نشده بودیم و پیرامون مفاد هیئت افْعَلْ، بحثی نکرده بودیم و هنوز به این نتیجه نرسیده بودیم که هیئت افْعَلْ، ربطی به طلب ندارد، لذا در آنجا، وقتی می‌خواستیم فرق بین وجوب و استحباب را مطرح کنیم، طبق همان حرف مشهور، بر کلمه «طلب» تکیه کردیم و بحث می‌کردیم که آیا وجوب، طلبِ مرکّب است یا طلبِ بسیط؟ و ما که در آنجا مسأله شدّت و ضعف را اختیار کردیم، بنا بر همان پایه طلب بود. ولی اکنون که آن مراحل را گذرانده‌ایم، اگرچه اصل مسئله- یعنی اینکه فرق بین وجوب و استحباب، به شدت و ضعف است- به قوّت خودش باقی است ولی بحث این

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۲۹

است که ما شدّت و ضعف را به چه چیز اضافه کنیم؟ آنجا چون هنوز مسائل طلب و اراده و مفاد هیئت افعل را مطرح نکرده بودیم، ناچار بودیم به تبعیت از قوم، مسأله طلب را مطرح کنیم، امّا اکنون که می‌بینیم طلب، هیچ‌گونه ارتباطی به هیئت افْعَلْ ندارد بلکه مفاد هیئت افْعَلْ انشاء بعث و تحریک اعتباری است، باید مسأله وجوب و استحباب را در ارتباط با این بعث و تحریک اعتباری قرار دهیم نه در ارتباط با طلب، یعنی برای بعث و تحریک اعتباری، دو مرتبه قائل شویم: مرتبه شدید و مرتبه غیر شدید. بعث و تحریک وجوبی، مرتبه شدید و بعث و تحریک استحبابی، مرتبه غیر شدید آن می‌باشد. حال باید ببینیم آیا بعث و تحریک اعتباری، واقعاً دارای دو مرتبه است؟ برای پاسخ به این سؤال، لازم است مقدّماتی ذکر شود: مقدّمه اوّل: آیا همه موارد بعث و تحریک حقیقی، در یک سطح و مرتبه‌اند یا اینکه بعث و تحریک‌های حقیقی دارای مراتبی هستند؟ آنچه ما وجداناً ملاحظه می‌کنیم این است که بعث و تحریک‌های حقیقی دارای مراتبی می‌باشند: انسان گاهی دست فرزند خود را می‌گیرد و با کمال شدّت و عصبانیت، به طرف مراد خود می‌کشاند و گاهی همین عمل را انجام می‌دهد ولی شدّت و قوّت قبلی را ندارد. مقدّمه دوم: گفتیم: اراده، صفتی قائم به نفس است که دارای واقعیت می‌باشد ولی آیا اراده دارای شدت و ضعف است یا حالت یکنواختی دارد؟ مرحوم آخوند در تفسیر اراده فرمود: «الإرادة هو الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات نحو المراد».[۱۹۱] آیا این عبارت می‌خواهد بگوید: اراده، دارای

حالت یکنواختی است و در آن، شدّت و ضعف، تصوّر نمی‌شود؟ مخصوصاً با توجه به اینکه دنبال شوق، کلمه «المؤکّد» را

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۰

آورده است و اگر کلمه «المؤکّد» را نمی‌آورد، ممکن بود گفته شود: شوق، دارای مراتبی است و مؤکّد و غیر مؤکّد دارد. اگر عبارت مرحوم آخوند بخواهد بر چنین معنایی دلالت کند، می‌توانیم بگوییم: این با وجدان مخالف است. ما وقتی به وجدان خود مراجعه می‌کنیم درمی‌یابیم که اراده، دارای شدت و ضعف است. اگر بچه انسان در حوض افتاده باشد، انسان با سر و پای برهنه، خودش را به کنار حوض می‌رساند تا فرزند خود را نجات دهد، آیا این اراده با اراده‌ای که انسان در یک روز تعطیلی برای گردش بیرون می‌آید، در یک سطح است؟ آیا کسی که در شدّت گرسنگی قرار داشته و غذایی در اختیار او قرار داده می‌شود و برای حفظ جان خود، مشغول غذا خوردن می‌شود با کسی که گرسنگی او معمولی است و برای رفع این گرسنگی بر سر سفره حاضر شده و غذا می‌خورد، دارای یک نوع اراده می‌باشند؟ وجداناً بین این دو اراده، فرق وجود دارد، با اینکه هر دو، فعل اختیاری هستند و هر دو هم در خارج تحقّق پیدا کرده‌اند و هر دو هم، ارادی بوده‌اند، ولی در عین حال، بین آنها فرق وجود دارد و ما نمی‌توانیم بگوییم: اراده، عبارت از شوق مؤکّد است و قابل اختلاف مراتب نیست. مگر اینکه مرحوم آخوند و امثال ایشان ملتزم شوند که شوق مؤکّد هم مراتبی دارد: یک وقت، فقط دارای تأکّد است و یک وقت در آن کمال تأکّد وجود دارد. یک وقت دارای تأکّد ضعیف و یک وقت دارای تأکّد شدید است. حال ببینیم آیا کاشف از شدت و ضعف اراده چیست؟ کاشف از این شدّت و ضعف، گاهی اعمالی است که به دنبال اراده تحقّق پیدا می‌کند، مثلًا می‌بینیم پدر از داخل اطاق با سر و پای برهنه و با سرعت عجیبی به طرف حوض می‌رود. در این صورت، اگرچه ما هنوز خبردار نشده‌ایم که در حوض چه خبر است ولی می‌فهمیم که اراده او نسبت به این کار، خیلی قوی است. و گاهی هم کاشف از شدت اراده، علل و عواملی است که در تکوین اراده نقش دارند. مهم‌ترین علتی که در تکوین اراده نقش دارد، درک مرید نسبت به اهمیت مرادش می‌باشد. هرچه درک او نسبت به مراد، قوی‌تر و عمیق‌تر باشد، اراده او نسبت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۱

به مراد نیز قوی‌تر خواهد بود. بنابراین، اهمیت مراد، در شدّت اراده نقش دارد و اهمیت مراد تابع کیفیت درک مرید است. روشن است که درک‌ها با هم فرق دارد و اختلاف درک‌ها، روی شدت و ضعف اراده اثر می‌گذارد. ما برای خدا نماز می‌خوانیم، ائمه علیهم السلام هم نماز می‌خواندند.

نماز ما از روی اراده و نماز آنان هم از روی اراده بوده است ولی آیا اراده آنان در ارتباط با تحقّق عبادت، مثل اراده من و شماست؟ خیر، این‌گونه نیست. تفاوت بسیاری میان اراده ائمه علیهم السلام با اراده ما وجود دارد. یک فرق بسیار مهم آن، درک اهمیت مراد است.

تصویری که ائمه علیهم السلام از عبادات و در ارتباط با خدا و دین و اسلام و قرآن داشتند با تصویری که ما از این امور داریم فرق می‌کند، لذا آنان به آسانی حاضر می‌شدند جان خود و عزیزانشان را در راه خداوند فدا کنند.[۱۹۲]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۲

مقدّمه سوم: فعل اختیاری، اگر توأم با عوامل اجبارکننده نباشد، کاشف از اراده است. به عبارت دیگر: مسأله اراده، چون یک صفت قائم به نفس مرید است و اوصاف قائم به نفس، چیزی نیست که مانند عمل خارجی، مشاهَد و محسوس باشد، ما از راه فعل اختیاری، به وجود این اراده پی می‌بریم. اگر شما به اختیار خودتان از منزل بیرون آمدید و در درس شرکت کردید و هیچ‌کسی هم شما را به این کار مجبور نکرد، این عمل، دلالت می‌کند که اراده، در نفس شما تحقق پیدا کرده است. این دلالت، دلالت عقلی است یعنی عقل، ما را به وجود اراده راهنمایی می‌کند، نه اینکه دلالت لفظی و وضعی و مطابقه یا تضمن و ... باشد. ذکر این نکته

لازم است که «فعل اختیاری» در کلمات ما، مقابل قول نیست. فعل اختیاری یعنی عملی که از روی اراده و اختیار صادر شود. چنین عملی دارای دایره وسیعی است و شامل قول هم می‌شود، زیرا قول هم داخل در دایره عمل است. اگر کسی به شما ناسزا گفت، شما این را کاشف از اراده می‌دانید و می گویید: این شخص، از روی اراده به من ناسزا گفت. وقتی یک سخنران مشغول سخنرانی است، هر لفظی را که استعمال می کند، هم در ارتباط با لفظ و هم در ارتباط با معنا، اراده در کار است. اراده هم دارای مبادی است و مبادی آن‌هم تحقق دارد. مثلًا وقتی می‌خواهد به جمله «زید قائم» تلفظ کند، باید هریک از زید و قائم را تصور کند و تصور هریک از این‌ها به تمام مبادی اراده نیاز دارد. از نظر معنا نیز همین جهات در آن وجود دارد. هیئت جمله خبریه هم همین‌طور است. بنابراین برای گفتن «زید قائم» به چند اراده نیاز است و هر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۳

اراده‌ای نیاز به مقدّماتی دارد ولی با توجه به اینکه مسئله به صورت طبیعی و عادی است، کمتر مورد توجه انسان قرار می گیرد. و ما در بحث جبر و تفویض گفتیم: خداوند متعال به انسان عنایتی کرده و قدرت خلّاقیتی داده که نفس انسان می‌تواند اراده را خلق کند. یعنی این‌طور نیست که وقتی مبادی اراده تحقق پیدا کرد، اراده هم خواه‌ناخواه پیدا شود. حال وقتی یک جمله را مورد ملاحظه قرار دهیم می‌بینیم برای نفس انسان، چند خلّاقیت وجود دارد در رابطه با اراده‌ای که نسبت به لفظ و معنا و هیئت جمله خبریه و قضیّه حملیه باید تحقق پیدا کند. لذا با وجود جهات معجزه‌آسایی که در کامپیوتر وجود دارد، نمی‌تواند با اعجازی که در رابطه با خلّاقیّت نفس نسبت به اراده تحقق دارد برابری کند. انسان در مدت کوتاهی می‌تواند کلمات متعددی را بگوید.

روشن است که لفظ و معنای هر کلمه‌ای نیاز به اراده دارد و اراده، مبادی می‌خواهد و پس از تحقق مبادی، باید نفسْ نسبت به اراده، خالقیت داشته باشد. ما می‌بینیم یک سخنران، آن‌قدر کلمات را پشت سر هم و مسلسل‌وار بیان می کند که ضبط آنها برای مستمع و نویسنده مشکل است و معلوم است که همه این‌ها کاشف از اراده و مبادی اراده است. و این (خلاقیّت اراده) عنایت بزرگی است که خداوند به انسان کرده است خصوصاً در مسأله بیان و تکلّم، چون اعمال دیگر معمولًا با این سرعت تحقّق پیدا نمی کنند. خلاصه اینکه فعل اختیاری- به معنای لغوی‌اش- شامل قول هم می‌شود و فعل اختیاری، کاشف از تحقق اراده است. ارتباط این مقدّمه با ما نحن فیه، در این جهت است که صدور هیئت افْعَلْ از مولا، فعل اختیاری است و فعل اختیاری هم کاشف از اراده نفسانی مولاست. اکنون که بحث‌های مقدّماتی تمام شد، به اصل بحث رجوع می کنیم: بحث در این بود که: آیا مفاد هیئت افْعَلْ- که برای انشاء بعث و تحریک وضع شده است- بعث و تحریک وجوبی است یا اعم از وجوبی و استحبابی[۱۹۳] است؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۴

این مسئله، مسأله مهمی است و ریشه و اساس بسیاری از مباحث فقهی می‌باشد. قبل از ورود به بحث، یادآوری می کنیم که ما عقیده پیدا کردیم «هیئت افْعَلْ برای بعث و تحریک اعتباری وضع شده است نه برای طلب» بنابراین اگر در بحثهای آینده احیاناً به طلبْ تعبیر کردیم، به جهت تبعیّت از تعبیرات دیگران است نه اینکه از حرف خودمان عدول کرده باشیم.

نظریه اوّل: مفاد هیئت افْعَلْ، بعث و تحریک وجوبی است

اشاره

قائلین به این قول، برای اثبات مدّعای خود، راههای زیر را مطرح کرده‌اند:

راه اوّل

بـا توجه به اینکه مسأله مورد بحث، ارتبـاط به وضع دارد و مسأله‌ای عقلی نیست، در اینجا تبادر را مطرح کرده و گفته‌انـد: آنچه از هیئت افْعَلْ تبادر می‌کنـد، خصوص بعث و تحریک (یا طلب) وجوبی است. مرحوم آخونـد نیز فرموده است: «بعیـد نیست کسـی در اینجا ادّعای تبادر کند».[۱۹۴] ایشـان بـا این تعبیر خود، مسأله تبادر را تأییـد کرده است. بررسـی راه اوّل: در تبادر، دو مرحله وجود دارد: یـک مرحله، مربوط به مقـام ثبوت و مرحله دیگر، مربوط به مقـام اثبـات است. مقـام ثبوت به این معناست که ببینیم آیا امکان دارد که بعث و تحریـک وجوبی، متبادر باشـد؟ یعنی با توجه به اینکه تبادر، علامت وضع و حقیقت بودن است، آیا امکان دارد که واضع، هیئت افْعَلْ را برای بعث و تحریک وجوبی وضع کرده باشد؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۵

اگر در این مرحله ثـابت شـد که چنین چیزی امکان نـدارد، دیگر نوبت به مقام اثبات نمی‌رسـد ولی اگر توانستیم امکان آن را ثابت کنیم، نوبت به این می‌رسد که در مقام اثبات هم ببینیم آیا این امر ممکن الثبوت، تحقّق هم دارد یا نه؟ در نتیجه، بحث ما در ارتباط بـا تبـادر، در دو مرحله است: مرحله اوّل (مقام ثبوت): براساس اکثر تصویراتی که در اینجا مطرح شـده است، وضع هیئت افْعَلْ برای بعث و تحریـک وجوبی، اسـتحاله دارد و تنهـا روی یک فرض، امکان ثبوتی دارد. این مطلب را حضـرت امام خمینی رحمه الله ادّعا فرموده است: کلاـم حضـرت امـام خمینی رحمه الله قبـل از بیـان فرمایش امام خمینی رحمه الله لازم است به نکته زیر توجّه شود: در باب وضع حروف، مرحوم آخوند عقیده داشت که وضع و موضوع له و مستعمل فیه، عام می‌باشند، یعنی بین حروف و اسماء اجناس فرقی وجود ندارد، تنها تفاوت بین این دو در ارتباط با موارد اسـتعمال است، یعنی محدوده اسـتعمال آن دو، با یکدیگر فرق می‌کند و ایـن فرق هم روی الزامی است که از نـاحیه واضـع، در کـار آمـده و محـدوده اسـتعمال این‌هـا را مشـخص کرده است.[۱۹۵] ولی مشـهور، عقیـده دارنـد که موضوع له در بـاب حروف، عبـارت از معـانی جزئیه است به خلاف اسـماء اجناس- مثل لفظ ابتـداء- که موضوع له آن کلّی است. کلمه «مِنْ» برای مفهوم کلّی ابتـداء وضع نشـده است بلکه برای ابتداهای خارجی وضع شده است. حرفیّتِ ابتـداهای خـارجی به این است که دارای وجودی غیر مسـتقل و نیازمنـد به دو شـیء است. ما گفتیم: در «زیـد فی الـدار» سه واقعیتْ وجود دارد: زید، دار و ظرفیت دار

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۶

برای زید. ولی این ظرفیت، واقعیتی است که مقام وجودی‌اش حتی از اعراض هم پایین‌تر است، زیرا عرض نیاز به وجودی جوهری- به عنوان موضوع- دارد امّا در معانی حرفیه نیاز به طرفین مطرح است، تا وقتی که زیـد و دار وجود نداشـته باشـد، ظرفیتی تحقق پیدا نمی‌کنـد. دارِ تنها، متّصف به ظرفیت نمی‌شود و زیدِ تنها هم متّصف به مظروفیت نمی‌شود. بایـد زید، در دار واقع شود تا هم عنوان ظرفیت برای دار تحقّق پیـدا کند و هم عنوان مظروفیت برای زید، محقّق شود. بنابراین، معانی حرفیه واقعیاتی هسـتند که از نظر مقام وجـودی، در مرحلـه سـوم قرار دارنـد. مرحلـه اوّل، جـواهر اسـت که نیـاز به هیـچ‌چیزی نـدارد. مرحله دوم، اعراض است که نیـاز به موضوع دارد.

مرحله سوم از واقعیات، معانی حرفیه است که همیشه نیاز به دو شـیء دارد. در سایر معانی حرفیه- چون ابتداء، اسـتعلاء و انتهاء- نیز همین‌طور است. در بحث حروف گفتیم که حروف بر دو قسمند: حروف حاکیه و حروف ایجادیه.

حروف حـاکیه آن دسته از حروف بود که از واقعیـات خـارجیه حکایت می‌کرد، مثل من، إلی، علی و ... و حروف ایجادیه حروفی بود که برای ایجـاد و انشـاء معنـایی می‌آمـد و معنـایی به نفس همان حروف ایجاد می‌شـد بـدون اینکه مسأله حکایت از واقع مطرح

باشد و اصلًا قبل از استعمال این حروف، هیچ واقعیتی در خارج وجود نداشت، مثل واو قسم، که به وسیله آن، ایجاد قسم می‌شود نه اینکه از واقعیتی حکایت شود. اکنون بایـد ببینیم آیا همان‌طور که حروف حاکیه، از معانی جزئیه حکایت می کننـد، حروف ایجادیه نیز در جهت انشائی‌شـان همین‌طورنـد؟ یا اینکه در جهت انشائی، یک معنای کلّی وجود دارد؟ انشاء، همان ایجاد است و ایجاد هم، همـان وجود است و وجود، مساوق بـا تشـخّص و جزئیّت است و کلّی- بما هو کلّی- با وجود و تحقّق و تشـخّص منافات دارد. لـذا حروف ایجادیه نیز برای ایجاد و انشاء معانی جزئیه می‌باشـند. با این تفاوت که جزئیتْ در حروف حاکیه، قبل از حکایت تحقّق دارد ولی در حروف ایجادیه، به نفس انشاء تحقّق پیـدا می کنـد. امور دیگری نیز وجود دارند که اگرچه در اصـطلاح به آنها حرف گفته نمی‌شود ولی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۷

از جهت معنـا دارای خصوصـیت حروف می‌باشـند، مثـل هیئـات. حـال جای این سؤال است که آیا هیئت افْعَلْ- که از سـنخ حروف است- برای چه نـوع بعث و تحریـک اعتبـاری وضع شـده است؟ اگر گفته شود: هیئت افْعَلْ، برای مفهوم بعث و تحریـک اعتبـاری وضـع شـده است. می گوییم: در این صورت بایـد ملـتزم شویـد که هیئت افْعَلْ، دارای معنـایی اسـمی است، زیرا تردیـدی نیست که «مفهوم بعث و تحریـک اعتبـاری» هماننـد مفهوم ابتـداء، مفهومی اسـمی است، چون قابل درک است و اسـتقلال به مفهومیت دارد. درحـالی‌که مفهوم حرفی، مفهومی غیر مسـتقل است. معنـای «من» عبـارت از ابتـداهای خارجی بود که- مثلًا- یک طرفش به سیر و طرف دیگرش به بصـره ارتبـاط داشت و در حقیقت، یـک وجود متقوّم به دو شـیء بود، مثـل همـان ظرفیتی که در «زیـد فی الـدار» تصویر کردیم. اگر هیئت افْعَلْ، برای «مفهوم بعث و تحریک اعتباری»- که یک معنای اسـمی است- وضع شـده است، پس چرا آن را در کنـار حروف قرار می‌دهنـد؟ درحالی‌که همه قبول دارنـد هیئات، همان نقش حروف را دارنـد. حروف بر دو قسم بود: حروف حاکیه و حروف ایجادیه. بعضـی از هیئات- چون هیئت فعل ماضـی- دارای جنبه حکایت می‌باشـند. هیئت فعل ماضـی، مانند «سرت من البصـرة» است، یعنی حکایت از یک واقعیت متقوّم به دو شـیء می کند. امّا هیئت افْعَلْ، مانند حروف ایجادیه است. همان‌طورکه واو قسم برای انشـاء قسم است هیئت افْعَلْ هم برای انشـاء بعث و تحریـک است. و در صورتی معنـای آن معنـای حرفی می‌شود که برای انشـاء بعث و تحریـک جزئی باشـد. معنـای حرفی، متقـوّم به دو چیز است، بعث و تحریـک نیز متقوّم به دو چیز است: بـاعث و مبعوث. در بعث و تحریک حقیقی نیز مسـئله به‌همین‌صورت است ولی بحث ما در بعث و تحریک اعتباری است. نتیجه بحث‌های ما این شد که بعث و تحریک اعتباری که مفاد هیئت افْعَلْ است،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۸

معنایی کلّی نیست بلکه یک معنای جزئی است، یعنی مفاد هیئت افْعَلْ، همین بعث و تحریک‌های ایجادشده اعتباری است نه بعث و تحریک کلّی اعتباری. این یک مفهوم اسمی است و مفاد هیئت افْعَلْ، نمی‌تواند مفهوم کلّی اسمی باشد. پس از بیان مقدّمه فوق، به توضیـح و تـبیین کلاـم امـام خمینی رحمـه الله می‌پردازیـم: کلاـم امـام خمینی رحمه الله: امـام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: شـما که می گوییـد: «هیئت افْعَلْ برای بعث و تحریـک وجوبی وضع شـده است»، معنـای کلاـم شـما این است که «هیئت افْعَلْ، برای بعث و تحریکی که مقیّد به اراده حتمیّه قویّه است وضع شده است». در این صورت ما از شـما سؤال می کنیم: آیا مراد شـما از اراده، مفهوم اراده است یـا مصـداق واقعی آن، یعنی صـفت قـائم به نفس؟ و شقّ سومی در اینجـا فرض نمی‌شود. اگر بگوییـد: مراد، مفهوم اراده است، یعنی هیئت افْعَلْ، برای بعث و تحریکی که مقید به مفهوم اراده حتمیّه است، وضع شده است. می گوییم: اگر بعث و تحریک، یک مفهوم کلّی و اسـمی بود، تقیید آن مانعی نداشت ولی- همان‌طور که گفتیم- بعث و تحریک مفاد هیئت افْعَلْ، بعث و تحریک جزئی است و معنای جزئی را نمی‌توان با مفهومی کلّی مقیّد کرد. مفهوم کلّی می‌تواند قید برای مفهوم کلّی وسیع‌تر از خود باشد و نمی‌توانـد قید برای معنای جزئی بشود. زید را نمی‌توان به یک مفهوم کلّی، تقیید نمود. هر صـفتی به دنبال زید، ذکر کنیم به عنوان

وصف شخصی و جزئی مطرح است. و اگر بگویید: مراد از اراده، مصداق اراده است، یعنی هیئت افْعَلْ، برای بعث و تحریکی که مقیّد به مصداق اراده حتمیه است، وضع شده است. در نتیجه، یک معنای جزئی، مقیّد به جزئی دیگر شده و اشکالی ندارد. می‌گوییم: اینجا اشکال دیگری دارد و آن این است که وقتی شما بعث و تحریک را مقیّد به اراده حتمیه می‌کنید، به لحاظ این تقیید، قید و ذات مقیّد، در رتبه واحدی قرار می‌گیرند. در نتیجه، شما اراده را در رتبه بعث و تحریک آورده‌اید درحالی‌که بعث

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۳۹

و تحریک، معلول اراده و متأخّر از آن می‌باشد. به عبارت دیگر: اگر ما بخواهیم معلولی را مقیّد به علّت کنیم، یا باید رتبه علّت را تغییر دهیم و یا رتبه معلول را، و چنین چیزی مستحیل است. حضرت امام خمینی رحمه الله سپس راه سومی مطرح کرده و می‌فرماید: این راه، مقام ثبوت را درست کرده و استحاله را دفع می‌کند. اگرچه مقام اثباتش ناتمام است. و ما ناچاریم این راه را در همه معانی حرفیه بپذیریم و آن راه این است: گفتیم: معانی حرفیه، متقوّم به دو شیء می‌باشند، به‌همین‌جهت مقام وجودی این‌ها حتی از مقام اعراض هم پست‌تر است، زیرا عرض، نیاز به یک شیء دارد ولی معانی حرفیه نیاز به دو شیء دارند. به‌همین‌جهت است که مشهور، می‌گویند: حروف دارای وضع عام و موضوع له خاص می‌باشند. معنای این حرف این است که واضع- در مقام وضع- معنایی کلّی را در نظر گرفته ولی لفظ را برای مصادیق آن معنای کلّی وضع کرده است. اینجا سؤال می‌شود که آیا معنای عامی که واضع تصور کرده و جامع بین مصادیق و خصوصیات است، چه نوع جامعی است؟ آیا جامع ذاتی است، یا جامع عرضی؟ به عبارت دیگر: آیا این جامع، دارای معنای اسمی است یا دارای معنای حرفی؟ شما که می‌گویید: «واضع وقتی خواسته «مِنْ» را برای ابتداء وضع کند، مفهوم ابتداء را در نظر گرفته است»، آیا مفهوم ابتداء، معنایی اسمی است یا حرفی؟ ما کاری به موضوع له نداریم. موضوع له آن، مصادیق و خصوصیات افراد است. ما با مرحله قبل از موضوع له کار داریم. و به تعبیر دیگر: آیا نفس معنایی که واضع تصور کرد، نسبت به مصادیق، دارای جامعیت ذاتی است یا دارای جامعیت عرضی؟ لابد می‌گویید: «جامعیت ذاتی دارد». می‌گوییم: چنین چیزی قابل قبول نیست، زیرا در ذات معنای حرفی، تقوّم به دو شیء مطرح است، درحالی‌که وقتی مفهوم ظرفیت را در نظر می‌گیریم، دیگر دو شیء مطرح نیست بلکه نفس همین مفهوم، مورد تصوّر واضع است. شاهد بر اینکه در معنای متصوّر، تقوّمْ مطرح نیست این است که واضع وقتی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴۰

می‌خواسته لفظ «الظرفیة»- که اسم است- را وضع کند، همین مفهوم ظرفیت را در نظر گرفته است. فرق معنای اسمی و حرفی، در موضوع له است نه در وضع. واضع وقتی می‌خواسته لفظ «مِنْ» را وضع کند، مفهوم «الابتداء» را تصور کرده و وقتی می‌خواسته لفظ «الابتداء» را وضع کند نیز همین مفهوم را تصور کرده است. از اینجا می‌فهمیم که مفهوم ابتداء، یک مفهوم اسمی است و نیاز به دو شیء، در آن مطرح نیست، حتی نیاز به یک شیء هم در آن مفهوم مطرح نیست. بنابراین اگر مفهوم اسمی بخواهد به عنوان وضع عام، جامع برای معانی حرفیه بشود، باید جامعیت عَرَضی و غیر حقیقی پیدا کند. از اینجا برای ما روشن می‌شود که اگرچه موضوع له حروف، واقعیت‌های متقوّم به دو شیء است ولی واضع، در مقام وضع، معنای کلی اسمی را به عنوان جامع عرضی تصور کرده است لذا ما اسم آن را وضع عام و موضوع له خاص می‌گذاریم. و این مسئله در همه حروف جریان دارد. همین معنا را در باب هیئت افْعَلْ نیز پیاده می‌کنیم و می‌گوییم: وقتی واضع می‌خواسته هیئت افْعَلْ را وضع کند، مفهوم «البعث و التحریک الاعتباری» را به عنوان یک مفهوم کلّی تصوّر کرده است ولی هیئت افْعَلْ را برای این مفهوم کلّی، وضع نکرده بلکه برای مصادیق آن وضع کرده است. اگر ما متصوَّر را عبارت از یک امر کلّی دانستیم- هرچند به صورت جامع عرضی- آن‌وقت تقیید یک امر کلّی به امر کلّی دیگر مانعی ندارد. ما مقام وضع و مقام تصور واضع را ملاحظه می‌کنیم. واضع وقتی می‌خواسته هیئت افْعَلْ را وضع کند، مفهوم کلّی «البعث و التحریک الاعتباری» را تصور کرده است و ما اگر بخواهیم بگوییم: «متبادر از هیئت افْعَلْ، وجوب است» باید همین‌جا

به مفهوم کلّی «البعث و التحریک الاعتباری» قیـدی بزنیم و بگوییم: «البعث و التحریک الاعتباری الناشـئ عن الإرادهٔ الحتمیّهٔ القویّهٔ». در این صورت، استحاله ثبوتی از بین می‌رود. دیگر نه مسأله تقییـد جزئی به کلّی مطرح است و نه مسأله تقـدّم و تأخّر رتبه در کار است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴۱

امـام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: بـا این بیـان، مقـام ثبوت در بـاب تبـادر درست می‌شود ولی مقـام اثبات آن را ما قبول نـداریم. ما می گوییم: متبـادر از هیئت افْعَـلْ، یـک کلّی مقیّـد به کلّی دیگر نیست، بلکه متبـادر از هیئت افْعَـلْ، همان «البعث و التحریک الکلی» می‌باشـد، یعنی همـان کلّی اوّل، متبادر است و چیزی همراه آن نیست.[۱۹۶] بررسـی کلاـم امام خمینی رحمه الله: کلام ایشان کلام دقیق و تحقیق خوبی است ولی به نظر می‌رسـد قدری ناتمام است. بیان مطلب: آیا اختلاف بعث و تحریکی که در رابطه با وجوب و استحباب مطرح است، مربوط به چه مرحله‌ای است؟ آیا ماهیت بعث و تحریک به دو قسم تقسیم می‌شود و ما به علّت و منشأ بعث، کاری نـداریم؟ یا اینکه مربوط به مرحله علّت آن می‌باشد. از کلام امام خمینی رحمه الله استفاده می‌شود که اختلاف بین وجوب و استحباب در ارتباط با بعث، مربوط به علّت بعث است، یعنی اگر بعث، ناشـی از اراده حتمیّه قویّه باشـد، به آن «بعث وجوبی» و اگر ناشـی از اراده غیر حتمیّه و غیر قویّه باشـد، به آن «بعث استحبابی» می گوینـد. مبنـای کلاـم حضـرت امام خمینی رحمه الله روی این مطلب است. ولی مـا نمی‌توانیم این مطلب را بپـذیریم. مسأله انقسام بعث و تحریک به وجوب و استحباب، مربوط به ماهیت بعث و تحریـک اعتباری است. این مسئله در بعث و تحریک‌های خارجی تکوینی نیز وجود دارد. بعث و تحریک خارجی نیز گاهی همراه با شدّت و سرعت و گاهی خالی از این معناست. و این گونه نیست که بعث و تحریک‌های خارجی، در یک سطح و در یک مرتبه قرار گرفته باشـد. و بالاتر از این، حرکت‌های خود انسان- که در ارتباط با غیر نیست- نیز گاهی به صورت آرام و ضـعیف و گاهی به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴۲

صورت متوسـط و گـاهی همراه بـا شـدّت و سـرعت است. این اختلاـف ذاتی که در حرکـات خود انسـان و در بعث و تحریک‌های خارجی تکوینی مشاهـده می‌شود، در بعث و تحریک‌های اعتباری نیز وجود دارد. یعنی در بعث و تحریک‌های اعتباری هم- با قطع نظر از مسأله اراده- شـدّت و ضـعف وجود دارد. وجود اراده قویّه و عـدم وجود آن، دلیل بر این نیست که در خود بعث و تحریک، تنوّعْ وجود نـدارد. بعث و تحریـک خـارجی، مسأله‌ای مشاهَـد است. وقتی کسـی دست دیگری را می گیرد و به سوی مقصود خود سوق می‌دهـد، گـاهی همراه بـا شـدّت و سـرعت است و گاهی بعث و تحریک معمولی و عادی است. اگر در منشأ، اختلافی وجود دارد، دلیـل بر این نیست که در خود این‌هـا اختلـافْ وجود نـدارد. در بعث و تحریـک واقعی تکوینی، هم اختلـاف در خود بعث و تحریک است و هم در علت آن. آنجایی که باعث و محرِّک، بعث و تحریک خود را با عصـبانیت انجام می‌دهـد با جایی که با آن، به‌صورت عادی برخورد می کند، اختلاف وجود دارد. در عمل خارجی خود انسان نیز مسئله به‌همین‌صورت است. یک وقت مریض انسـان در شـرف مرگ است، با عجله و سـرعت زیادی به سـراغ دکتر می‌رود و یک‌وقت هم برای شـرکت در درس، از خانه خارج می‌شود. بـدون شک بین این دو حرکت تفاوت وجود دارد، اگرچه در علّت آن دو نیز از نظر قوت اراده، اختلاف وجود دارد. بعث و تحریـک اعتبـاری نیز دارای شـدت و ضـعف است. مـا قبلـاً اشاره کردیم که امور اعتباری نیز شـدّت و ضـعف دارنـد. مواردی از معاملـات که ملکیت لـازمه تحقّق پیـدا می کنـد بـا مواردی که ملکیت متزلزله تحقق پیـدا می کنـد تفـاوت دارنـد. اگرچه در هر دو، ملکیت وجود دارد و ملکیت هم یک امر اعتباری است و ما دلیلی نـداریم که در امور اعتباریه، شـدّت و ضـعفْ جریان نـدارد. حال اگر هم نتوانیم برای اثبات شدّت و ضعف در امور اعتباری، دلیلی اقامه کنیم، در رابطه با بحث خودمان می‌توانیم مؤیّدی ذکر کنیم: اگر مولایی، هیئت افْعَلْ را در رابطه با عبدش صادر کرد و به دنبال آن‌هم گفت:

«اگر این کـار را انجـام نـدهی، تو را عقوبت خواهم کرد». یک‌وقت هم هیئت افْعَلْ را صادر کرد و به دنبال آن گفت: «اگر این کار را انجـام نـدهی خیلی مهم نیست». آیـا اختلافی که از نظر عرف و عقلاء، بین این دو هیئت افْعَلْ وجود دارد، مربوط به خود هیئت افْعَلْ می‌باشـد؟ آیا عقلاء می‌گوینـد: «در این دو مثال، دو نوع فرمان تحقق دارد» یا می‌گوینـد: «فرمان، یک نوع است ولی منشأ آن فرق می‌کند. گاهی منشأ آن، اراده حتمیّه و گاهی اراده غیر حتمیّه است»؟ البته ما قبول داریم در منشأ و علّت این دو فرمان، اختلافْ وجود دارد ولی می‌خواهیم ببینیم آیا اختلاف در همان محـدوده منشأ و علّت، محصور است یا اینکه در خود فرمان هم وجود دارد؟ ظاهراً عقلاء می‌گوینـد: در دو مثال فوق، دو نوع فرمان وجود دارد. و اختلاف، در رابطه با خود بعث و تحریک اعتباری است. گویا عقلاء می‌گوینـد: همـان‌طوری که در عـالم تکوین، بعث و تحریک‌های خارجی و تکوینی بر دو نوع است- همان‌طور که مشاهـده می‌شود- بعث و تحریک‌هـای اعتباری هم بر دو نوع است. یک نوع آن مرتبه شدیـد و قوی است که از آن به «لزوم و وجوب» تعبیر می‌کنیم. نوع دیگر آن مرتبه پائین‌تر و ضـعیف است که از آن به «اسـتحباب» تعبیر می‌کنیم. اگر چنین باشد، راه ما به مسأله تبادر در مرحله اثبات نزدیک می‌شود، زیرا امام خمینی رحمه الله روی دو تصویر، مقام ثبوت را در باب تبادر انکار کرد و روی تصویر سوم، مقام ثبوت را پـذیرفته و مقام اثبات را انکار نمود. دلیل ایشان این بود که قائلین به تبادر وجوب، گویا می‌خواهنـد بگوینـد: متبادر از هیئت افْعَلْ، بعث و تحریکی است که ناشـی از اراده حتمیه باشـد. یعنی قیـد «ناشـی از اراده حتمیه» را می‌خواهند به آن اضافه کنند، درحـالی‌که آنچه از هیئت افْعَلْ به ذهن مـا تبـادر می‌کنـد، عبارت از نفس بعث و تحریک است و قیـد «ناشـی از اراده حتمیّه» تبادر نـدارد. امـا راهی که مـا طی کردیم می‌توانـد برای مقـام اثبـات مفیـد باشـد، زیرا براساس بیان ایشان، مسأله وجوب و اسـتحباب، در ارتباط با علّت بعث و تحریک بود لذا کلمه «ناشی از اراده حتمیه» را ذکر کردند ولی براساس بیان ما، مسأله وجوب و استحباب، در ارتباط

با خود بعث و تحریک بود. ما می‌گوییم: «خود بعث و تحریک، به دو قسم تقسیـم می‌شود: وجوبی و استحبابی». اگر این‌طور شد ما می‌توانیم ادّعـا کنیم- همان گونه که مرحوم آخونـد با تعبیر به «لا یبعـد» چنین ادعایی کرد- که چون بعث و تحریک اعتباری بر دو قسم است، آنچه از هیئت افْعَلْ تبـادر می‌کنـد، یک نوع آن می‌باشـد و آن فصل ممیّز، در ماهیت خود وجوبْ دخالت دارد نه اینکه یـک امر خـارج از بعث و تحریـک و در ارتبـاط بـا علّت باشـد. بالاـخره براسـاس این راهی که مـا طی کردیم- که عقلاء وجوب و اسـتحباب را در ارتبـاط بـا خود بعث و تحریـک اعتبـاری می‌بیننـد، بـدون اینکه انسان به اراده‌ای که منشأ این بعث و تحریک است توجّهی داشته باشد- وقتی انسان با عنوان «البعث و التحریک الاعتباری» برخورد می‌کند، در محدوده خود این عنوان، می‌تواند سؤال کند:

کـدام بعث و تحریـک اعتباری؟ آیا بعث و تحریک اعتباری وجوبی یا بعث و تحریک اعتباری اسـتحبابی؟ و وقتی بعث و تحریک، در محـدوده خـودش، منقسـم بـه دو قسـم شـد، بعیـد نیست بتـوان ادّعـا کرد که متبـادر از هیئت افْعَلْ، مرتبه کامـل بعث و تحریک اعتباری- یعنی وجوب- است. البته ما برای اثبات مسأله تبادر، نیازی به برهان نـداریم ولی وقتی هیئت افْعَلْ‌های متداول بین عقلاء را می‌بینیم، متبادر از آنها بعث و تحریک وجوبی است. در نتیجه کلام مرحوم آخوند در ارتباط با تبادر صحیح است.

راه دوم برای اثبات دلالت هیئت افْعَلْ بر وجوب

دومین راهی که برای اثبات این مطلب ذکر شده، مسأله انصراف است. انصراف، معلول کثرت استعمال است. گفته شده است: اگرچه هیئت افْعَلْ برای خصوص بعث و تحریک وجوبی وضع نشده بلکه برای اعمّ وضع شده است ولی به علت کثرت استعمال در خصوص بعث و تحریک وجوبی، به این معنا انصراف پیدا کرده است.

به‌طوری که وقتی هیئت افْعَلْ، بدون قرینه استعمال شود، ذهن انسان به همان بعث و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴۵

تحریک وجوبی انصراف پیدا می‌کند. مرحوم آخوند، این دلیل را درضمن مبحث چهارم مطرح کرده است.[۱۹۷] بررسی راه دوم: منشأ انصراف، کثرت استعمال است نه کثرت وجود. استعمال زیاد یک لفظ در یک معنا، سبب به‌وجود آمدن انس و ارتباطی بین آن لفظ و این معنا می‌شود، به‌گونه‌ای که با شنیدن این لفظ، بدون قرینه، همان معنای مأنوس به ذهن انسان بیاید. امّا به مجرّد کثرت وجود و کثرت مصادیق- با قطع‌نظر از مقام استعمال و کثرت استعمال- هیچ انس و ارتباط خاصّی میان این لفظ و این معنای کثیر الوجود پیدا نمی‌شود. لذا این معنا مورد اتفاق است که منشأ انصراف، عبارت از کثرت استعمال است. بنابراین کسی که ادّعا می‌کند «هیئت افْعَلْ، انصراف به بعث و تحریک وجوبی دارد» باید چنین ادّعا کند که «هیئت افْعَلْ، به واسطه کثرت استعمال در بعث و تحریک وجوبی، انصراف به بعث و تحریک وجوبی دارد، به‌طوری که اگر ما هیئت افْعَلْ را بشنویم، روی همان انسی که در اثر کثرت استعمال به‌وجود آمده است، ذهن ما متوجّه بعث و تحریک وجوبی می‌شود». نه اینکه ادعا کند واجبات، بیش از مستحبات است.

ما به کثرت استعمال، کار داریم نه به وجود. تذکر: مطرح کردن انصراف، با قطع‌نظر از تبادر است و الّا اگر تبادر ثابت شود، نیازی به انصراف نداریم. ولی افرادی- چون امام خمینی رحمه الله- که مسأله تبادر را نپذیرفتند، ممکن است از راه انصراف وارد شوند. حال ببینیم آیا مسأله انصراف، تمام است یا نه؟ کلام صاحب معالم رحمه الله: مرحوم صاحب معالم در اینجا سخنی دارد که پایه انصراف را متزلزل می‌کند.

ایشان پس از آنکه ادلّه‌ای برای اثبات اینکه «هیئت افْعَلْ، حقیقت در وجوب است»

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴۶

اقامه می‌کند، می‌فرماید: ما وقتی موارد استعمال هیئت افْعَلْ را در کتاب و سنّت ملاحظه کردیم، به این نکته برخورد کردیم که هیئت افْعَلْ، آن‌قدر در استحباب استعمال شده است که در استحباب به صورت یک مجاز مشهور- در مقابل وجوب- مطرح است[۱۹۸] و در مجاز مشهور، دو قول وجود دارد: ۱- مجاز مشهور- به جهت اتکائش به شهرت- بر حقیقت، رجحان دارد و در دوران بین این دو، باید بر معنای مجازی حمل کنیم. ۲- مجاز مشهور، به این حدّ نمی‌رسد که رجحان بر حقیقت داشته باشد ولی به این حدّ می‌رسد که موجب توقّف انسان بشود. یعنی در دوران امر بین معنای حقیقی و مجاز مشهور، باید توقف کرد و لفظ، بر هیچ‌کدام حمل نمی‌شود. آیا این ادّعای صاحب معالم رحمه الله با انصرافی که قائل به انصراف ادّعا می‌کند، تعارض ندارد؟ مدّعی انصراف، ادّعای کثرت استعمال در وجوب می‌کند ولی صاحب معالم رحمه الله- با وجود اینکه خودش حقیقت در وجوب را از راه‌های دیگر استظهار کرده است- ادّعای کثرت استعمال در ندب می‌نماید، به‌طوری‌که مسأله ندب، به عنوان مجاز مشهور مطرح می‌شود. و نتیجه هر دو قول در مجاز مشهور این است که معنای حقیقی، تعیّن ندارد، بلکه یا باید حمل بر مجاز مشهور شود یا لااقل توقّف شود. اشکال مرحوم آخوند به صاحب معالم رحمه الله مرحوم آخوند در اشکال به این کلام صاحب معالم رحمه الله می‌فرماید: در مجاز مشهور، نکته‌ای دخالت دارد که گویا صاحب معالم رحمه الله از آن غفلت نموده است و آن نکته این است که کثرت استعمال لفظ در معنای مجازی در صورتی موجب تحقق مجاز مشهور می‌شود که همراه با قرینه منفصله باشد. اگر شما هزار بار «رأیت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴۷

أسداً» را استعمال کنید و در هربار کلمه «یرمی» را به صورت قرینه متّصله همراه آن بیاورید، مجاز مشهور درست نمی‌شود. ولی اگر امروز گفتید: «رأیت أسداً» و مخاطب، ذهنش به حیوان مفترس رفت، سپس فردا قرینه‌ای اقامه کردید که مراد از «أسد»، رجل شجاع بوده است و چنین استعمالی کثرت پیدا کند- مثلًا صد بار اتفاق بیفتد- در استعمالات بعد از کثرت، ذهن مخاطب به سوی رجل شجاع خواهد رفت اگرچه قرینه‌ای هم اقامه نکنید.[۱۹۹]

راه سوم برای اثبات دلالت هیئت افْعَلْ بر وجوب

سومین راهی که برای اثبات این مطلب ذکر شده، مسأله اطلاق است. تقریر این دلیل این است که در صورت تمام بودن مقدّمات حکمت[۲۰۰]، اطلاقْ نتیجه‌گیری می‌شود و نتیجه اطلاق هیئت افْعَلْ، حمل آن بر وجوب است، زیرا وجوب، عبارت از طلب بدون قید و شرط است ولی استحباب، عبارت از طلب با مئونه زائده- یعنی اذن در ترک- است[۲۰۱]. یادآوری: نظیر این مطلب را در مورد مادّه امر- یعنی أ، م، ر- از محقق عراقی رحمه الله نقل کردیم و ایشان (محقّق عراقی رحمه الله) در اینجا نیز از همین راه وارد شده و عقیده دارد مفاد هیئت افْعَلْ، خصوص طلب وجوبی است[۲۰۲]. بررسی راه سوم این راه دارای دو اشکال است:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴۸

اشکال اوّل:[۲۰۳] ما نمی‌توانیم این مطلب را بپذیریم که از طرفی طلب (یا بعث و تحریک اعتباری) مقسم قرار گیرد و گفته شود: «طلب، بر دو قسم است: وجوبی و استحبابی» و از طرف دیگر، وجوب که یکی از دو قسم است به عنوان مقسم قرار گیرد و قید زایدی در آن وجود نداشته باشد، زیرا معنای اینکه چیزی مقسم قرار گرفته، این است که هریک از اقسام، باید چیزی زاید بر اصل مقسم دارا باشند. بنابراین نمی‌توان تصور کرد که قسم یک شیء، هیچ خصوصیتی زاید بر مقسم خود نداشته باشد. شما وقتی می‌گویید: «الطّلب إمّا وجوبیّ و إمّا استحبابی»، و یا- به تعبیر ما- «البعث و التحریک إمّا وجوبی و إمّا استحبابی»، معنایش این است که هریک از وجوب و استحباب چیزی اضافه بر اصل طلب دارند و الّا ما نمی‌توانیم دو قسم برای مقسم درست کنیم، خواه این دو قسم به عنوان دو نوعْ یا به عنوان دو صنف از یک نوع و یا به عنوان دو فرد از یک ماهیتْ مطرح باشند. هریک از دو نوع، دارای خصوصیات نوعیّه می‌باشند و خصوصیات نوعیّه زاید بر اصل جنس است، در حیوان- به عنوان جنس- نه ناطقیت دخالت دارد و نه غیر ناطقیت. پس وقتی می‌گوییم: «الحیوان إمّا إنسان و إمّا ...»، علاوه بر حقیقت حیوانیت، چیزی به عنوان فصل ممیّز انسان در کار است. و نیز هریک از دو صنف، دارای خصوصیات صنفیه‌اند و خصوصیات صنفیه، زاید بر اصل نوع است. هریک از دو فرد نیز دارای خصوصیات فردیّه‌اند و خصوصیات فردیّه، زاید بر اصل ماهیت است. در نتیجه هرجا دو قِسْم مطرح باشد، لازمه تعدّد قِسْم این است که هر قِسْمی باید چیزی اضافه بر مقسم داشته باشد. آن‌وقت چطور می‌شود که ما وقتی به تقسیم طلب (یا بعث و تحریک) به وجوب و استحباب می‌رسیم، این مسئله را فراموش کرده و بگوییم: مقسم، عبارت از طلب است و قسم آن- یعنی وجوب- نیز همان طلب است بدون اینکه چیز زایدی در آن وجود داشته باشد؟ اگر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۴۹

وجوب، همان طلب است، شما به جای اینکه بگویید: «الطلب إمّا وجوبی و إمّا استحبابی»، بگویید: «الوجوب إمّا وجوبی و إمّا استحبابی». روشن است که نمی‌توانید چنین چیزی بگویید، بلکه باید بگویید: «الطّلب إمّا وجوبی- و هو ماهیهٔ الطّلب مع شیء زائد[۲۰۴]- و إمّا استحبابی و هو ماهیهٔ الطلب مع شیء زائد». اشکال دوم: برفرض که از اشکال اوّل صرف نظر کنیم می‌گوییم: در

باب اطلاق، وقتی مقدّمات حکمت تمام شد، ما لفظ را بر اطلاق حمل می‌کنیم و مثلًا می‌گوییم: از «رقبه»- در «أعتق الرقبة»- مطلق رقبه اراده شده است. ولی در آنجا ما در موضوع له لفظ «رقبه»، تردیدی نداریم. برای ما روشن است که «رقبه» برای ماهیت رقبه وضع شده است و حتی احتمال هم نمی‌دهیم که «رقبه» برای خصوص «رقبه مؤمنه» وضع شده باشد. و اگر چنین احتمالی وجود داشته باشد، دیگر نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم، زیرا اساس تمسک به اطلاق این است که موضوع له لفظ، یک ماهیت بدون قید و شرط باشد و ما شک در مراد متکلّم داشته باشیم. یعنی می‌دانیم که «رقبه» برای «ماهیت رقبه» وضع شده است ولی احتمال می‌دهیم که مسأله ایمان در مراد متکلّم دخالت داشته باشد. در این صورت، وقتی مقدّمات حکمت جاری شد، یعنی متکلّم در مقام بیان بود و قرینه‌ای- متصله یا منفصله- برای تقیید- اقامه نکرده بود، قدر متیقنی هم در مقام تخاطب نبود، نتیجه می‌گیریم که همان موضوع له، به عنوان مراد متکلّم است. و به عبارت دیگر: نتیجه مقدّمات حکمت، حمل بر اطلاقی است که به عنوان مفاد لفظ رقبه و موضوع له آن می‌باشد. حال که مسأله کیفیت تمسک به اطلاق روشن شد می‌گوییم: کسانی که در باب هیئت افْعَلْ، می‌خواهند به اطلاق تمسک کنند باید: اوّلًا: دو راه قبلی- یعنی تبادر و انصراف- را قبول نداشته باشند، زیرا با قبول

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵۰

تبادر، جایی برای تمسک به اطلاق نیست این مثل این است که گفته باشند: «أعتق الرقبة المؤمنة»، و اگر کسی انصراف را پذیرفت، انصراف، قرینه بر تقیید است، چون معنای انصراف این است که هیئت افْعَلْ- به واسطه کثرت استعمال در بعث و تحریک وجوبی- گویا قید «وجوبی» را به همراه دارد، و اگر قید «وجوبی» را به همراه داشت، دیگر جایی برای مقدّمات حکمت و تمسک به اطلاق نیست. ثانیاً: در رابطه با موضوع له هیئت افْعَلْ، تردیدی نداشته و آن را مطلق بعث و تحریک بدانند. توضیح: اگر در موضوع له هیئت افْعَلْ تردید دارد، چگونه می‌تواند به اطلاق، تمسک کند؟ ما اگر حتی احتمال بدهیم که قید ایمان، در موضوع له رقبه دخالت دارد، دیگر نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم. اگر به اطلاق تمسک کرده و رقبه کافره آزاد کنیم و مولا ما را مؤاخذه کرد، در مقابل مؤاخذه مولا- چه جوابی خواهیم داد؟ اگر بگوییم: «رقبه، اطلاق داشت»، مولا می‌گوید: «مگر شما احتمال تقیید در آن نمی‌دادید»؟ بنابراین، تمسک به اطلاق در جایی است که موضوع له اطلاق داشته باشد، یعنی باید برای ما معلوم باشد که در موضوع له لفظ، هیچ خصوصیتی- از نظر وضع- دخالت ندارد، ولی در مراد مولا شک داشته باشیم. در ما نحن فیه نیز اگر بخواهیم به اطلاق تمسک کنیم، باید مفاد هیئت افْعَلْ، مطلق بعث و تحریک باشد و الّا اگر احتمال دهیم که مفاد آن، خصوص بعث و تحریک وجوبی و یا خصوص بعث و تحریک استحبابی است، دیگر نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم. پس از طی مراحل فوق، اشکال دوم خود را بر کسانی که می‌خواهند وجوب را از راه تمسک به اطلاق ثابت کنند مطرح کرده می‌گوییم: شما در «أعتق الرقبة» وقتی مقدّمات حکمت را جاری کردید، اطلاق موضوع له لفظ رقبه را استفاده کردید. چطور شد وقتی به اینجا رسیدید، با وجود اینکه هیئت افْعَلْ

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵۱

برای مطلق بعث و تحریک وضع شده است، شما از تمسک به اطلاق، خصوص بعث و تحریک وجوبی را استفاده می‌کنید؟ اگر موضوع له هیئت افْعَلْ، مطلق بعث و تحریک باشد، مولا هم در مقام بیان بوده و قرینه‌ای اقامه نکرده و قدر متیقن در مقام تخاطب هم وجود ندارد، نتیجه حمل بر اطلاق این است که گفته شود مراد مولا از هیئت افْعَلْ، مطلق بعث و تحریک است. ممکن است به ذهن بیاید که «مطلق بعث و تحریک» دارای اجمال است. می‌گوییم: عنوان فوق دارای اجمال نیست. کسانی که قائلند هیئت افْعَلْ برای قدر مشترک بین وجوب و استحباب وضع شده است، لازمه حرفشان اجمال قدر مشترک نیست. بنابراین اگر بخواهیم لفظ را بر اطلاق حمل کنیم باید بر قدر مشترک حمل کنیم.

پس چرا شما از قدر مشترک عبور کرده و سراغ وجوب می‌آیید؟ بله اگر کسی قائل به اشتراک لفظی و تعدّد وضع بود و گفت:

«هیئت افْعَلْ، یـک بـار برای بعث و تحریـک وجوبی و یـك بار برای بعث و تحریك اسـتحبابی، وضع شـده است» در این صورت، اجمـال پیش می‌آیـد ولی این در مشترك لفظی است نه در مشترك معنوی. در نتیجه، دلیـل سوم هم نتوانست این معنا را ثابت کند که «مفاد هیئت افْعَلْ، خصوص بعث و تحریك وجوبی است».

راه چهارم بر اثبات دلالت هیئت افعل بر وجوب

چهارمین راهی که برای اثبات این مطلب، مطرح شـده است وجود اماریّت عقلایی است. تردیدی نیست که هیئت افْعَلْ، برای بعث و تحریك اعتباری وضع شده است.

ولی اگر بعث و تحریك اعتباری، ناشی از اراده حتمیّه و قویّه باشد، می‌فهمیم که این بعث و تحریک، بعث و تحریك وجوبی است و اگر ناشی از اراده غیر حتمیّه باشد، بعث و تحریك استحبابی است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵۲

مسـتدلّ می‌گویـد: از نظر عقلاء، هیئت افْعَلْ، کاشف از این است که اراده‌ای که قبل از هیئت افْعَلْ وجود داشـته و منشأ صـدور آن گردیده است، اراده‌ای قویّ و حتمی است.

یعنی اراده‌ای است که مولا به‌هیچ‌وجه راضی به مخالفت با آن نیست. بررسی راه چهارم این راه دارای دو اشکال است: اوّلًا: ادعایی بدون دلیل است. ثانیاً: کشف عقلایی و اماریت عرفیه، نمی‌تواند بدون منشأ باشد بلکه یا باید منشأ وضـعی داشـته باشد، یعنی واضع، هیئت افْعَلْ را برای خصوص بعث و تحریکی وضع کرده باشـد که- به قول شـما- ناشـی از اراده حتمیّه است و یا مسأله انصـراف در کار باشد.

و اگر مسـأله وضع و انصـراف در کار نباشـد- که در این راه، قاعـدتاً بایـد آن دورا کنار بگـذاریم، زیرا اگر مسأله تبادر یا انصـراف وجود داشت دیگر جایی برای مطرح کردن اماریّت عقلایی نبود- منشأ این کشف عقلایی چیست؟ اگر ما تبادر و انصـراف را انکار کردیم بایـد بگوییم: بعث و تحریـک مفـاد هیئت افْعَلْ، هم با منشـئی به نام اراده حتمیّه سازش دارد و هم با منشـئی به نام اراده غیر حتمیّه. وقتی بـا هر دو سازگار بود، کشف عقلایی چه منشـئی می‌توانـد داشـته باشـد؟ بله، ما در اینجا یک کاشـفیت عقلیّه‌ای مطرح کردیم ولی آن کاشـفیت عقلیّه، مربـوط به اصـل اراده بود، نه اراده قویّه. توضـیح: مـا گفـتیم: هر فعـل اختیـاری که از متکلّم صـادر می‌شود، دلالـت می‌کنـد- به دلالـت عقلیّه- که این فعـل، مسـبوق به اراده است. و همـان‌طورکه گفتیم: فعل اختیاری به معنای عمل اختیـاری است و شامل قول هم می‌شود، زیرا سـخن گفتن نیز عمل اختیاری است. کسـی که سـخنرانی می‌کنـد، چون عمل اختیاری انجام می‌دهـد، این عمل او دلالت می‌کند- به دلالت عقلی- بر این که هر لفظی که از او صادر می‌شود، مسبوق به اراده است. ولی دلالت عقلیّه، در ارتباط با مطلق اراده است، درحالی‌که آنچه در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵۳

ارتبـاط بـا وجـوب مطرح اسـت، اراده حتمیّه و قـویّه است. علاوه بر این، بین مراد این دو اراده هم فرق وجـود دارد. فعـل اختیـاری، مسبوق به اراده متعلق به نفس آن فعـل اختیـاری است. کسـی که سـخنرانی می‌کنـد و شـما سـخنرانی او را- بمـا أنّه فعـل اختیاری- کـاشف از اراده می‌دانیـد، این اراده، به نفس تکلّم و سـخن گفتن تعلّق گرفته است. امّا اراده حتمیّه‌ای که در مـورد وجـوب مطرح است و شـما آن را دلیـل بر وجوب می‌گیریـد در ارتبـاط بـا مـأمور به است. مثلًا اگر مولاـ گفت: «ادخل السوق و اشتر اللّحم»، اراده حتمیّه او به اشتراء لحم تعلّق گرفته است. به عبـارت دیگر: در رابطه بـا جمله «ادخـل السوق و اشتر اللّحم»، دو اراده و دو مراد مطرح

است: یک اراده، به گفتن این جمله- بما أنّه فعل اختیاری- تعلّق گرفته است. پس صدور این جمله از مولا، مسبوق به اراده است. ولی مولا یک اراده دیگر هم دارد که مسئله قوی و غیر قوی بودن در رابطه با آن مطرح است و آن عبارت از اشتراء لحم توسط عبد است. اگر اراده متعلّق به اشتراء لحم توسط عبد، اراده‌ای حتمی باشد، از مفاد هیئت افْعَلْ، به بعث و تحریک وجوبی تعبیر می‌کنیم و اگر اراده متعلق به اشتراء لحم توسط عبد، حتمی و قوی نباشد، از آن به بعث و تحریک استحبابی تعبیر می‌کنیم. در نتیجه، ما کاشفیت عقلیّه را نسبت به اصل اراده قبول داریم نه اراده قویّه و حتمیّه. و از طرفی مراد در این دو اراده، با هم فرق می‌کند و هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارد. بنابراین راه چهارم هم نمی‌تواند اثبات کند که مفاد هیئت افْعَلْ خصوص بعث و تحریک وجوبی است.

راه پنجم برای اثبات دلالت هیئت افْعَلْ بر وجوب

اشاره

پنجمین راهی که برای اثبات این مطلب، مطرح شده، دلیلی عقلی است. این راه مورد قبول استاد اعظم ما حضرت امام خمینی رحمه الله و نیز استاد بزرگوار ما مرحوم آیت‌اللَّه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵۴

بروجردی واقع شده است. حاصل این راه این است که ما همه وجوه چهارگانه قبلی را کنار بگذاریم و بگوییم:

دستور مولا، حجّتی از ناحیه مولاست. حجّت، به معنای چیزی است که مولا بتواند به آن احتجاج کند و حجّت مولا را نمی‌توان بدون جواب گذاشت و جواب حجّت مولا، اطاعت دستور مولاست. به عبارت دیگر: همان‌طورکه مرحوم آخوند فرموده است: «حاکم به استحقاق ثواب در باب اطاعت و استحقاق عقاب در باب عصیان، عبارت از عقل است». حال ببینیم وقتی یک دستور و فرمانی به وسیله هیئت افْعَلْ از ناحیه مولا صادر می‌شود، عقل با این چگونه برخورد می‌کند؟ آیا عقل می‌گوید: چون احتمال دارد مولا خصوص بعث و تحریک استحبابی را اراده کرده باشد، اطاعت لازم نیست؟ مثل کسانی که می‌گویند: «هیئت افْعَلْ، برای قدر مشترک بین وجوب و استحباب وضع شده است» که لازمه حرف آنان این است که اگر هیئت افْعِلْ، از ناحیه مولا صادر شد و قرینه‌ای بر اراده خصوص بعث و تحریک وجوبی اقامه نکرد، لازم نیست عبد عکس‌العملی نشان بدهد». یا این که عقل می‌گوید: «صدور هیئت افْعَلْ و فرمان از ناحیه مولا، حجّت از ناحیه مولاست و این حجّت را نمی‌توان نادیده گرفت. این حجّت، نیاز به جواب دارد و اگر عبد در مقابل آن بی‌تفاوت باشد، عقلْ حکم به استحقاق عقوبت عبد از ناحیه مولا می‌نماید»؟ مستدلّ عقیده دارد که عقل، صدور هیئت افْعَلْ را حجّت از ناحیه مولا دانسته و اطاعت آن را لازم و مخالفت با آن را مستحق عقوبت می‌داند. لازمه این حکم عقل، این است که هیئت افْعَلْ، ظهور در بعث و تحریک وجوبی داشته باشد. یادآوری: بحث ما در نفس صدور هیئت افْعَلْ است، بدون اینکه «اذن در ترک» یا «تهدید بر ترک» همراه آن باشد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵۵

کلام مرحوم بروجردی

مرحوم بروجردی پا را از این هم فراتر گذاشته و فرموده است: اگر مولا به عبدش گفت: «ادخل السوق و اشتر اللحم»، دیگر حق ندارد دنبال این امر خود بگوید: «اگر اشتراء لحم نکردی مانعی ندارد»، زیرا چنین کاری موجب تناقض صدر و ذیل کلام مولا

می‌شود. از یـک طرف مولاـ بعث به اشـتراء لحم نمـوده و از طرف دیگر، ترخیص در مخـالفت آن داده است و این دو، قابـل جمع نیستند. اصلًا وجوب و لزوم، در ماهیت بعث مطرح است و بعث، به معنای بعث وجوبی است. در این صورت، چگونه مولا با وجود بعث، می‌خواهـد اذن در مخـالفت هم صادر نمایـد؟ مرحوم بروجردی سـپس می گویـد: صاحب قوانین رحمه الله نیز در اینجا مطلبی فرموده که گویا ناظر به همین چیزی است که ما گفتیم. صاحب قوانین رحمه الله می گوید: ممکن است ما بگوییم: «اوامر اسـتحبابی، اوامر مولوی نیسـتند و کلمه امر نمی‌تواند با اسـتحباب جمع شود. بله می‌توانیم آنها را اوامر ارشادی بدانیم. امر مولا به نماز شب، امر استحبابی مولوی نیست، بلکه ارشـاد به آثـار و برکـاتی است که در نمـاز شب وجود دارد. همـان‌طور که اوامر طبیب، ارشـاد به این است که مریض اگر بخواهـد خوب شود، باید فلان دارو را اسـتفاده کند»[۲۰۵]. اشـکال بر کلام مرحوم بروجردی شما با این فرض راه پنجم را برای اثبـات دلالـت هیئت افْعَلْ بر وجوب مطرح کردیـد، که راههای چهارگانه قبلی را نپذیرفتیـد. از بیانات شـما در راه پنجم اسـتفاده می‌شود که بعث، به معنـای بعث وجوبی است و گویا لزوم و وجوب در ماهیت بعث نهفته است لـذا می گوییـد: «خود مولاـ هم حق نـدارد اذن در مخالفت بدهـد زیرا نمی‌توان بین بعث و اذن در مخالفت جمع کرد». چرا شـما چنین حرفی را می‌زنیـد؟ لابد برای این

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵۶

است که بعث، به معنای بعث وجوبی است یعنی مسأله وجوب و لزوم، در ماهیت بعث مطرح است. ما می گوییم: شما که قبول دارید معنـای هیئت افْعَلْ، عبـارت از بعث و تحریـک است، در این صـورت اگر معتقدیـد که وجـوب و لزوم، در مـاهیت بعث و تحریک دخالت دارد، پس از اوّل بگویید: متبادر از هیئت افْعَلْ، بعث و تحریک لزومی است. زیرا به نظر شما گویا مسأله استحباب، خارج از بعث است و نمی‌توانـد در اینجـا دخالتی داشـته باشـد. ما تا به حال می گفتیم: بعث و تحریک بر دو قسم است: وجوبی و اسـتحبابی. ولی مرحـوم بروجردی بـا این بیـان خـود می‌خواهـد بفرمایـد: «بعث، غیر از بعث وجـوبی نیست و مـا چیزی به عنوان بعث اسـتحبابی نـداریم». ایشان که بعث اسـتحبابی را قبول ندارند، چرا تبادر را انکار می کنند؟ آیا تردید دارند که مفاد هیئت افْعَلْ، بعث و تحریک است؟

این را کسی نمی‌تواند انکار کند.

کلام حضرت امام خمینی رحمه الله

از کلام حضرت امام خمینی رحمه الله استفاده می‌شود که اگر مولا دستوری را در ضمن هیئت افْعَلْ صادر کند می‌تواند ترخیص در مخالفت آن بدهد[۲۰۶]. اشکال بر کلام امام خمینی رحمه الله و بر أصل راه پنجم وقتی مولا هیئت افْعَلْ را صادر می کند، این هیئت افْعَلْ با دو چیز سازگار است:

ترخیص در ترک و تهدیـد بر ترک. از اینجا اسـتفاده می کنیم که هیئت افْعَلْ دارای یک معنای لا بشـرط است که هم با ترخیص در ترک و هم بـا تهدیـد بر ترک سـازش دارد. در این صورت اگر مـا بـا یک هیئت افْعَلْ برخورد کردیم که در کنارش نه ترخیص در ترک بود و نه تهدید بر ترک، عقل از کجا استفاده می کند که شما باید قسم تهدید بر ترک را

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵۷

اختیار کنید؟ بله، اگر تبادر یا انصـراف یا اطلاق یا کاشفیت عقلائیه را بپذیریم ممکن است چنین حرفی بزنیم ولی اگر همه این‌ها را رد کردیم، وقتی بـا یـک ماهیت مطلقه برخورد کنیم که هم با اذن در ترک سازگار است و هم با تهدیـد بر ترک، روی چه ملاکی عقل حکم کنـد که اینجا نبایـد بـدون جواب گذاشـته شود؟ عقل در کارهای خود، ملاک می‌خواهـد. اگر بعث مولا وجوبی باشد،

عقل می گوید: «استحقاق عقوبت بر مخالفت آن مطرح است» ولی در مورد بعث مطلق که هم با لزوم می‌سازد و هم با استحباب و هیچ قرینه‌ای بر تعیین یکی از دو امر ندارد، عقل بر اساس چه ملاکی عبد را مأمورٌ به موافقت بداند و بگوید: اگر مخالفت کنی استحقاق عقوبت در کار است؟ لذا به نظر ما راه پنجم برای اثبات استفاده وجوب از هیئت افْعَلْ، ناتمام است. نتیجه بحث در ارتباط با راههای استفاده وجوب از هیئت افْعَلْ از آنچه گفته شد معلوم گردید که تنها راه استفاده وجوب از هیئت افْعَلْ، همان تبادر است که مرحوم آخوند نیز با جمله «لا یبعد» آن را پذیرفت.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۵۹

جمله خبریه در مقام انشاء

اشاره

در بسیاری از روایات ملاحظه می کنیم که جمله خبریّه در مقام بیان حکم وارد شده است. و حکم- چه وجوبی باشد یا استحبابی یا تحریمی یا کراهتی- از مقوله انشاء است. مثلًا در صحیحه ثانیه زراره، در باب استصحاب، که زراره، سؤالاتی از امام علیه السلام می‌پرسد، امام علیه السلام در جواب او حکم را به صورت صیغه مضارع بیان می‌فرماید. گاهی می‌فرماید: (تعید الصلاهٔ) و نمی‌فرماید: «أعِد الصلاهٔ»، گاهی می‌فرماید: (تغسله و لا تعید الصلاهٔ)[۲۰۷]. جمله خبریّه‌ای که در مقام انشاء است، معمولًا به صورت فعل مضارع مطرح می‌شود. گاهی هم به صورت فعل ماضی و همراه با شرط ذکر می‌شود، مثلًا می‌فرماید: (إن کان زاد فی صلاته فأعاد الصلاهٔ)[۲۰۸]. ولی این قسم خیلی نادر است، امّا استعمال فعل مضارع بسیار است. قبل از ورود به بحث، تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که بدون تردید، جمل

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۰

خبریّه‌ای که در مقام بیان حکم است، غیر از جمل خبریّه معروف است. جمل خبریّه معروف در مقام اخبار می‌باشند. متکلّم می‌خواهد واقعیتی را که عالم به آن است در اختیار مخاطبی که نسبت به آن ناآگاه است قرار دهد. ولی در ما نحن فیه وقتی امام علیه السلام می‌فرماید: «یعید صلاته» بدون تردید در این مقام نیست که بخواهد مخاطب را از واقعیتی که در آینده اتفاق می‌افتد، آگاه کند. خیر، مفاد این گونه جملات، بدون شک، عبارت از بیان حکم است و این مسئله، مفروغ عنه است.

موضوع بحث

بحث در این است که آیا همان گونه که هیئت افْعَلْ، ظهور در وجوب دارد، این گونه جملات نیز ظهور در وجوب دارند یا نه؟ و اگر ظهور در وجوب دارند، آیا منشأ این ظهور چیست؟

نظریه مرحوم آخوند

اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: جملات خبریّه‌ای که در مقام بیان حکم می‌باشند، نه تنها ظهور در وجوب دارند بلکه ظهورشان در وجوب، قوی‌تر از ظهور هیئت افْعَلْ در وجوب است. ایشان برای اثبات مدّعای خود می‌فرماید: جمله خبریّه‌ای که در مقام انشاء حکم است، در همان معنایی استعمال شده است که سایر جملات خبریّه استعمال شده‌اند. معنایی که بین هر دو مشترک است عبارت از «ثبوت نسبت در واقع»- در جمله موجبه- و «عدم ثبوت نسبت در واقع»- در جمله سالبه- است. در جمله فعلیه می‌خواهیم نسبتی را بین فعل و فاعل اثبات کنیم[۲۰۹]. این

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۱

معنا در همه جا تحقق دارد ولی دواعی آن فرق می‌کند: یک وقت داعیِ ثبوتِ نسبت بین فعل و فاعل، عبارت از اعلام و اخبار- به کسی که جاهل به آن نسبت است- می‌باشد، مثل اکثر جملات خبریّه. گاهی هم داعی ثبوت نسبت بین فعل و فاعل، عبارت از بعث و تحریک اعتباری است، یعنی جمله خبریّه را می‌گوید تا مخاطب را بعث و تحریک کند به طرف آن چیز. ایشان می‌فرماید: بعث و تحریک به این کیفیت، مؤکّدتر و قوی‌تر از بعث و تحریکی است که از هیئت افْعَلْ استفاده می‌شود، زیرا بعث و تحریک به این کیفیت، معنایش این است که آن‌قدر مولا- نسبت به این مأمور به اهمیت قائل است که گویا خبر می‌دهد: من دارم می‌بینم که این مأمور به در خارج محقّق است و نسبت بین فعل و فاعل- یعنی مکلّف- تحقق دارد. در نتیجه، این تعبیرات در همان معنای اوّلی خودشان- یعنی ثبوت نسبت بین فعل و فاعل- استعمال شده‌اند و اختلاف بین خبر و انشاء در ارتباط با داعی صدور هریک از این جملات است. این مطلب، نظیر همان چیزی است که مرحوم آخوند در ارتباط با استفهامات قرآنی مطرح کرد. ایشان عقیده داشت: همه ادوات استفهام، در استفهامات انشائی ایقاعی استعمال می‌شوند ولی دواعی فرق می‌کند: یک وقت داعی آن عبارت از جهل سؤال‌کننده است و یک وقت داعی آن علاقه به صحبت کردن با کسی است، مثل اینکه خداوند از حضرت موسی علیه السلام پرسید: (و ما تلک بیمینک یا موسی)[۲۱۰]. اینجا هم همین‌طور است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۲

اشکال: اگر شما در جملات خبریّه در مقام انشاء نیز همان مسأله ثبوت نسبت- که در جملات خبریه در مقام اخبار بود- را مطرح کنید، آیا باب صدق و کذب را در اینجا هم مفتوح می‌دانید. وقتی امام علیه السلام می‌فرماید: (یعید صلاته) و مکلّف، نمازش را اعاده نکرد، آیا- نعوذ باللَّه- جمله امام علیه السلام را کذب می‌دانید؟ چگونه ممکن است چنین چیزی را مطرح کرد؟ و اگر بگویید، مسأله صدق و کذب در اینجا مطرح نیست و بین مقام اخبار و مقام انشاء فرق وجود دارد. می‌گوییم: چه فرقی بین این دو وجود دارد که در یکی مسأله صدق و کذب مطرح باشد و در دیگری مطرح نباشد؟ مرحوم آخوند در پاسخ اشکال فوق می‌فرماید: ملاک در باب صدق و کذب، مفاد جمله خبریّه نیست، بلکه ملاک، عبارت از داعی به استعمال این جملات است. اگر داعی، اخبار بود، خبر، محتمل صدق و کذب است.

امّا اگر داعی، یک معنای انشائی- چون بعث و تحریک- بود، دیگر احتمال صدق و کذب راه ندارد و ما نباید منتظر شویم ببینیم آیا مکلّف، نمازش را اعاده می‌کند یا نه؟

اعاده یا عدم اعاده، فرقی به وجود نمی‌آورد، زیرا انشاء از مقسم صدق و کذب بیرون است. ایشان می‌فرماید: حتّی در جملات خبریّه‌ای که به داعی اخبار و اعلام است، مسئله به دو صورت است: گاهی اخبار و اعلام در رابطه با نفس مدلول خبر است، مثل «یجیء زید من السفر یوم الجمعهٔ» و گاهی اخبار و اعلام در رابطه با نفس مدلول خبر نیست، بلکه مراد متکلّم، لازمِ این مدلول است، مثلًا در باب کنایه، وقتی گفته می‌شود: «زید کثیر الرماد»، متکلّم، این جمله را به داعی اخبار و اعلام می‌گوید ولی نمی‌خواهد معنای مطابقی این جمله را اخبار کند بلکه می‌خواهد لازمه آن را- که عبارت از جود و سخاوت است- اعلام و اخبار کند. صدق و

کذب در رابطه با همان چیزی است که متکلّم می‌خواهد

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۳

اخبار کند. اگر متکلّم بخواهد مدلول جمله را اخبار کند، صدق و کذب هم در رابطه با همان مدلول است و اگر بخواهد لازم مدلول را اخبار کند، صدق و کذب در رابطه با همان لازم مدلول است، یعنی اگر زید، سخیّ بود، قضیّه صادق است اگرچه برای او کثرت رماد هم وجود نداشته باشد و اگر بخیل بود، قضیّه کاذب است اگرچه دارای کثرت رماد هم باشد، زیرا کثرت رماد، مستقلًا مخبر به نیست و داعی به اخبار آن تحقق پیدا نکرده است. بنابراین همان‌طورکه در خود قضایای خبریّه‌ای که به داعی اخبار و اعلام می‌باشند، باید داعی را در نظر بگیریم، در قضایای خبریّه‌ای که به داعی بعث می‌باشند نیز باید داعی را ملاحظه کنیم. بعث، امر انشائی است و صدق و کذب، از خصوصیات خبر است و در امور انشائیه راه ندارد. تا اینجا مرحوم آخوند اثبات می‌کند که جمله خبریه در مقام انشاء، نه تنها ظهور در وجوب دارد بلکه دلالت آن بر وجوب، اقوی و اظهر از دلالت هیئت افْعَلْ بر وجوب است.

راه دیگر در کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: در اینجا راه دیگری نیز وجود دارد که نتیجه آن راه این است که جملات خبریّه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشند، ظهور در وجوب دارند، نه اینکه اظهر باشند. این راه با استفاده از اطلاق و مقدّمات حکمت است. بیان مطلب با توضیحی از جانب ما: در صحیحه ثانیه زراره وارد شده است: «قلت له: أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره أو شیء من منّی فعلمت أثره إلی أن أُصیبَ له الماء، فأصبت و حضرت الصلاهٔ و نسیت أنّ بثوبی شیئاً و صلّیت ثمّ إنّی ذکرت بعد ذلک، قال: تعید الصلاهٔ و تغسله»[۲۱۱]. در این روایت، زراره به امام علیه السلام عرض می‌کند: لباس من به خون بینی یا چیزی از

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۴

منی نجس شد و من جای آن را علامت‌گذاری کردم تا برای نماز، تطهیر کنم ولی موقع نماز فراموش کردم و با آن نماز خواندم و سپس به یادم آمد، این چه حکمی دارد؟ امام علیه السلام می‌فرماید: نمازت را اعاده کن و لباس را هم تطهیر کن. بدون شک این جمله «تعید الصلاهٔ و تغسله» مثل سایر جملات خبریه نیست بلکه در مقام انشاء حکم است ولی امر آن دایر بین وجوب و استحباب و قدر مشترک بین وجوب و استحباب است. مرحوم آخوند می‌فرماید: امام علیه السلام وقتی جمله «تعید الصلاهٔ و تغسله» را فرموده، بدون شک در مقام بیان حکم بوده و می‌خواسته سؤال زراره را جواب بدهد. آیا می‌توان احتمال داد که زراره از امام علیه السلام سؤالی پرسیده و سپس با جوابی اجمالی و دست خالی از محضر آن حضرت بیرون رفته باشد؟ زراره، خودش اجمال حکم را می‌دانست و آنچه برایش مطرح بود تفصیل حکم بود. زراره هیچ احتمال نمی‌داد که اعاده نماز، حرام یا مکروه باشد. بلکه وقتی سؤال می‌کند می‌خواهد به وجوب اعاده یا عدم وجوب آن پی ببرد. اگر یکی از عوام چنین سؤالی را از ما بپرسد بدون تردید می‌خواهد وجوب اعاده یا عدم وجوب آن را سؤال کند نه مشروعیت یا عدم مشروعیت آن را. حال وقتی امام علیه السلام به او فرمود: «تعید الصلاهٔ» نمی‌توان گفت: «آن حضرت در مقام بیان حکم نبوده است» زیرا زراره از این جمله جواب خود را استفاده کرده است، چون زراره پس از شنیدن این جواب از امام علیه السلام سؤالات دیگری را مطرح می‌کند. بدون شک، امام علیه السلام در مقام بیان حکم بوده و قرینه بر تعیین و قدر متیقن در مقام تخاطب هم در کار نبوده است. پس یا مراد امام علیه السلام خصوص وجوب بوده و یا خصوص استحباب. و در اینجا مؤیّدی داریم که مراد امام علیه السلام خصوص وجوب بوده است. آن مؤیّد این است که امام علیه السلام خبر می‌دهد که اعاده در آینده تحقق پیدا خواهد کرد. این تعبیر اقتضا می‌کند که زراره از جمله «تعید

الصلاهٔ»- با توجه به اینکه اجمال و ابهامی در آن وجود ندارد- خصوص وجوب را استفاده می کند، زیرا در رابطه با مستحب، مناسبتی ندارد که انسان خبر از
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۵
تحقق وقوع آن در آینده بدهد. در نتیجه جملات خبریه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشند، ظهور در وجوب دارند[۲۱۲].

نظریه دوم

بعضی گفته‌اند: جمل خبریّه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشند، ظهوری در وجوب ندارند بلکه استعمال آنها در وجوب یا در استحباب، استعمال مجازی است و هیچ‌یک از این دو مجاز، بر دیگری ترجیح ندارند بلکه دو معنای مجازی در عرض هم می‌باشند و اگر قرینه‌ای نسبت به تعیین یکی از این دو مجاز وجود نداشته باشد، شما نمی‌توانید بر هیچ‌یک از این دو معنا حمل کنید. اینجا در حقیقت، اجمالی در رابطه با معنای مجازی مطرح است مثل اینکه ما بدانیم لفظ، در غیر موضوع له خود استعمال شده ولی آن معنای غیر موضوع له، برای ما مردّد بین دو یا چند معنا باشد و ما ندانیم در کدام یک از آنها استعمال شده است[۲۱۳].

تحقیق در ارتباط با جمل خبریه در مقام انشاء

برای روشن شدن مسئله، باید راه‌های پنج‌گانه‌ای که در رابطه با ظهور هیئت افْعَلْ در وجوب مطرح کردیم، مورد بررسی مجدّد قرار دهیم و با ما نحن فیه مقایسه نماییم تا ببینیم آیا جملات خبریه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشند، ظهور در وجوب دارند یا نه؟ و اگر ظهور دارند آیا اظهریت برای آنها ثابت می‌شود یا نه؟ راه پنجم برای اثبات دلالت هیئت افْعَلْ بر وجوب، این بود که با صدور هیئت افْعَلْ، از ناحیه مولا حجّت تمام شده و ترخیصی هم در مخالفت آن صادر نشده است و
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۶
عقل می گوید: حجّت مولا نباید بدون جواب بماند و اگر عبد با آن مخالفت کرد، استحقاق عقوبت دارد و معنای ترتب استحقاق عقوبت بر مخالفت آن، همان وجوب است. روشن است که این راه، اختصاص به جایی ندارد که حجّت صادر شده از ناحیه مولا به صورت هیئت افْعَلْ باشد، بلکه ملاک این راه، صدور حجّت از ناحیه مولاست، خواه به صورت هیئت افْعَلْ باشد یا به صورت جمله خبریه‌ای که در مقام بیان و انشاء حکم است[۲۱۴]. و حتی می‌توان پا را از این هم فراتر گذاشته و گفت: «در بعضی از مواقع که مولا نمی‌تواند صحبت کند یا مانعی از تکلّم او وجود دارد، حجّت خود را با اشاره مفهِمه بیان می کند. مثل اینکه بچه‌اش در حوض افتاده و مثلًا در حال نماز است و به عبد خود اشاره می کند که بچه را نجات بدهد. اینجا هم حجّت تمام است با اینکه هیچ قولی از مولاـ صادر نشده است». وقتی راه پنجم در اینجا پیاده شود، نتیجه این می‌شود که در دلالت بر وجوب، فرقی میان جملات خبریّه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشند و میان هیئت افْعَلْ وجود ندارد. هر دو، ظهور در وجوب دارند و هیچ‌کدام اظهر از دیگری نیست، زیرا ملاک در هر دو، وجود حجّت و عدم جواز مخالفت با آن می‌باشد و در این جهت، فرقی میان هیئت افْعَلْ و جمل خبریّه نیست. بله، از جهت دیگر، بین این دو، فرقْ وجود دارد و آن این است که وجوب، به عنوان معنای حقیقی هیئت افْعَلْ مطرح است، امّا در جملات خبریّه، به عنوان معنای مجازی است ولی با توجه به تحقیقی که ما در مورد مجاز مطرح کردیم نمی‌توانیم بگوییم: «جمل خبریّه، در غیر مسأله ثبوت نسبت استعمال

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۷

شده‌انـد» بلکه مستعمل فیه- چه در معنـای حقیقی و چه در معنـای مجـازی- یکسان است و فرق بین اسـتعمال حقیقی و مجازی این است که انسـان در اسـتعمال حقیقی، روی معنـای حقیقی تکیه کرده و ثـابت می‌مانـد ولی در اسـتعمال مجـازی، معنای حقیقی را به عنوان پلی قرار داده و از آن عبور می‌کنـد تا به معنای مجازی برسـد. همان گونه که خود کلمه «مجاز» بر این مطلب دلالت می‌کند. «مجـاز» به معنـای محـلّ عبور و محلّ تجاوز است. پس طبق این مبنا بایـد بگوییم: مسـتعمل فیه در جملات خبریّه- چه در مقام اخبار باشـند و چه در مقـام انشـاء- همـان «ثبوت نسـبت بین فعل و فاعل» است، ولی در جملات خبریّه‌ای که مقصود از آنها اخبار و اعلام است، همین‌جا ثابت می‌مانـد، امّا در جملات خبریّه‌ای که در مقام انشاء و بیان حکم است، دیگر روی معنای حقیقی توقّف نمی‌کند بلکه معنای حقیقی را به داعی حکم و الزام و وجوب بیان می‌کنـد. پس هدف اصلـی، الزام و بعث وجوبی است ولی از طریق معنای مستعمل فیه حقیقی جمـل خـبریّه. همـان گـونه که قبلًا گفـتیم: راه پنجم، مورد اختیـار امـام خمینی رحمه الله و مرحوم بروجردی و جمعی از محققین بود. راه اوّل برای اثبات دلالت هیئت افْعَلْ بر وجوب، عبارت از تبادر بود که ما- به تبعیت از مرحوم آخونـد- این راه را پـذیرفتیم. روشن است که راه اوّل، فقـط در ارتباط با هیئت افْعَلْ و امثال آن مطرح است و از محـدوده آنها تجاوز نمی‌کنـد و فعل مضارعی که در مقام انشاء حکم است، چنین تبادری ندارد.[۲۱۵]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۸

اگر دست ما از تبادر کوتاه شد، از چه راهی می‌توانیم ظهور این‌گونه جملات خبریه را در وجوب، ثابت کنیم؟ راهی که هم مستند باشد و هم انسان را قانع کند، راهی است که در ضمن بیان مرحوم آخوند- پیرامون اطلاق و مقدمات حکمت- به آن اشاره کردیم. و آن راه این است که مـا حتّی از مسأله اطلاـق و مقـدمات حکمت هم صـرف نظر کنیم بلکه خود روایت زراره را در نظر بگیریم، ببینیم از روایت، چه چیزی اسـتفاده می‌شـود؟ بیـان مطلب: سؤال‌کننـده در روایت مـذکور، خود زراره است. زراره، علاـوه بر اینکه راوی است، فقیه هم می‌باشـد. حـال ببینیم وقتی چنین کسـی از امام علیه السـلام سؤال می‌کنـد، محور تکیه سؤال او چیست تا از راه سؤال، جواب را اسـتفاده کنیم؟ در صـحیحه ثـانیه زراره، سؤالات زیادی مطرح شـده است که رسـیدن به آن مسائل هم نیاز به دقّت دارد. یکی از سؤالات این است که می‌گویـد: «من یقین به نجس شدن لباس خودم پیدا کردم و محلّ آن را علامت‌گذاری کردم تا برای نماز تطهیر کنم ولی موقع نماز فراموش کردم و با آن نماز خواندم». زراره در اینجا چه چیزی سؤال می‌کند؟

آیا کسـی احتمال می‌دهد که زراره سؤال از اسـتحباب اعاده نماز کرده است؟ خیر، عرف از این سؤال اسـتفاده می‌کند که زراره در ارتباط با وجوب اعاده نماز و عدم وجوب آن سؤال می‌کند. آنچه در ذهن زراره آمده این است که اگر انسان علم به نجاست لباس داشت و آن را فراموش کرد و با آن لباس نماز خواند، آیا اعاده دارد یا نه؟ آن‌وقت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۶۹

امام علیه السـلام می‌فرماید: «تعید الصّلاة»، ما در اینجا به اطلاق و مقدّمات حکمت- که مرحوم آخوند فرمود- کاری نداریم، بلکه ظهور عرفی را- که در فهم روایات، متّبع است- ملاک قرار می‌دهیم آیا در «تعید الصّلاة» که در مقام جواب از سؤال وجوب و عدم وجوب اعاده بیان شده است، احتمال استحباب جریان دارد؟ آیا می‌توان گفت:

«تعیـد الصّلاة» مطلق بعث و تحریـک را می‌گویـد تـا مجبور شویم از راه اطلاـق و مقـدمات حکمت وارد شویم؟ خیر، مـا کـاری به اطلاـق و مقـدمات حکمت نـداریم. عرف از جمله «تعیـد الصّلاة»، وجوب اعاده نماز را می‌فهمـد. سؤال: شایـد مسـبوقیت به سؤال، نقشـی در این ظهور داشـته باشد. جواب: چرا این احتمال را در مورد هیئت افْعَلْ مطرح نمی‌کنید؟ اگر امام علیه السـلام به‌جای «تعید الصّلاة» می‌فرمود: «أعِدْ الصّلاة» آیـا در اینجا احتمال می‌دادیـد که ظهور «أعِدْ» در وجوب، به خاطر مسـبوقیت آن به سؤال است؟ پیـداست که این ظهور در ارتباط با خود هیئت امر است. بنابراین در مورد «تعیـد الصّلاة» هم همین‌طور است، یعنی دلالت «تعید» بر

وجوب، مربوط به خود «تعید» است نه این که به ضمیمه مسبوقیت به سؤال زراره باشد. مسبوقیت به سؤال، ما را راهنمایی می‌کند که این «تعید» خودش دلالت بر وجوب دارد. این روایت بهترین دلیل بر این است که جملات خبریه‌ای که در مقام انشاء استعمال شده‌اند، ظهور در وجوب دارند. اگرچه وجوب، معنای حقیقی آنها نیست و تبادر هم در اینجا جریان ندارد. ولی ما در اینجا، کاری به معنای حقیقی نداریم بلکه روی ظهور تکیه داریم و همین‌که ظهور ثابت شود برای ما کافی است.

چرا به‌جای تعبیر به هیئت افْعَلْ، جمله خبریه بکار رفته است؟

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: نکته این تعبیرات این است که امام علیه السلام می‌خواهد بفرماید: مسأله وجوب اعاده نماز، آن‌قدر با اهمیت است که گویا تحقّق آن را در خارج

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۰

مشاهده می‌کنم. یعنی من به‌هیچ‌وجه راضی نیستم به اینکه صفحه وجود را خالی از این اعاده ببینم.[۲۱۶]

کلام امام خمینی رحمه الله

از کلام امام بزرگوار رحمه الله استفاده می‌شود که این‌گونه تعبیرات، معمولاً در مقام تشویق به‌کارمی‌روند. یعنی ضمن اینکه بعث و تحریک است تشویق خاصّی هم می‌باشد، مثل اینکه انسان در مورد فرزندش تعبیر می‌کند: «فرزند من قرآن می‌خواند»، اگر این تعبیر در مقام اخبار و حکایت باشد، از بحث ما خارج است و اگر می‌خواهد با این تعبیر بگوید: «فرزند من آن‌قدر تکامل پیدا کرده و با مزایای قرائت قرآن آشنا شده که قرآن می‌خواند». یعنی می‌خواهد ضمن اینکه او را الزام به قرآن خواندن می‌کند، تشویق هم بنماید. گویا می‌خواهد بگوید: فرزند من، نیاز به گفتن من ندارد، او در ارتباط با قرائت قرآن آن‌قدر کامل شده که لازمه کمالش، عبارت از قرائت قرآن است. در تعبیرات خود ما هم گاهی این‌طور است. انسان گاهی برای تشویق فرزندش به درس خواندن، به او مستقیماً نمی‌گوید: «درس بخوان»، بلکه می‌گوید:

«فرزند من درس می‌خواند» یعنی او آن‌قدر آگاهی دارد که ضرورت درس خواندن را دریافته است[۲۱۷]. در اینجا احتمال دیگری به ذهن می‌رسد که نیاز به تتبّع دارد و آن این است که جمله خبریّه در مقام انشاء، وقتی به‌کارمی‌رود که سؤال‌کننده با اساس حکم آشنایی دارد و ضوابط و اصول را می‌داند به‌طوری که اگر خودش دقّت بیشتری کرده و تمام ابعاد و جوانب را بررسی می‌کرد، حکم را متوجّه می‌شد ولی عدم دقّت و عدم بررسی ابعاد مسئله، سبب شده که جواب سؤال برای او مجهول بماند و ناچار شود از امام علیه السلام

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۱

سؤال کند، شبیه آنچه که در روایت عبد الأعلی در رابطه با مسح بر مِراره مطرح شده است. راوی به امام صادق علیه السلام عرض می‌کند: من در راه لغزیدم و ناخنم کنده شد پس روی آن دوا و امثال آن گذاشتم، وظیفه من برای وضو چیست؟ امام علیه السلام

در پاسخ می‌فرماید: یُعْرَفُ هذا و أشباهه من کتاب اللّه عزّ و جلّ (ما جَعَل عَلَیکم فی الدّینِ مِن حَرجٍ)،[۲۱۸] امسح علیه».[۲۱۹] یعنی اگر این آیه را مورد توجّه و التفات قرار می‌دادی می‌توانستی حکم مورد سؤال را از آن استفاده کنی. آیه (ما جَعَل عَلیکم فی الدّین مِن حَرجٍ) اقتضاء می‌کند که در اینجا مسح بر بشره لازم نباشد، بلکه بر همان مِراره مسح کن، زیرا در اینجا مسح بر بشره، عنوانی حرجی است و آیه می‌فرماید: (ما جَعَل عَلیکم فی الدّین مِن حَرجٍ). در ما نحن فیه هم شبیه همان معنا پیاده می‌شود. در صحیحه ثانیه زراره، اولین سؤالی که زراره از امام علیه السلام می‌پرسد این است که می‌گوید: «أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره أو شیء من منی فعلمت أثره إلی أن أُصیب له الماء، فأصبت و حضرت الصلاة و نسیت أنّ بثوبی شیئاً و صلّیت ثمّ إنّی ذکرت بعد ذلک»، امام علیه السلام در جواب می‌فرماید: «تعید الصلاة تغسله»[۲۲۰] گویا امام علیه السلام می‌خواهد به زراره بفرماید: «دو مطلب نزد تو مسلّم است: ۱- نجاست دم و نجاست منی ۲- شرطیت طهارت ثوب برای نماز- اگر این دو معنا مسلّم نبود، وجهی برای سؤال زراره نبود- و اگر در این دو مطلب، دقّت می‌کردی درمی‌یافتی که نمازت باطل است. در اینجا مسأله جهل مطرح نیست بلکه نسیان مطرح است و نسیان، حکم را تغییر نمی‌دهد. پس با توجه به این دو مطلب، گویا حکم مسئله روشن است». ولی در مواردی که سؤال‌کننده به‌طور کلّی جاهل به مسئله است، از هیئت افْعَلْ

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۲

استفاده می‌شود، مثلًا اگر سؤال‌کننده نمی‌داند که نماز جمعه واجب است یا نه؟ آنجا در جواب او نمی‌گویند: «تصلّی صلاة الجمعة»، زیرا اساس و اصل حکم در آنجا مجهول است، بلکه در این موارد، به هیئت افْعَلْ تعبیر می‌شود. البته گفتیم: این احتمال، نیاز به تتبع بیشتر دارد. ولی به‌هرحال، جمله خبریّه‌ای که در مقام انشاء است، ظهور در وجوب دارد، چه از راه تبادر وارد شویم و چه از راه تمامیت حجّت- که دلیل پنجم بود-.

اشکال در ارتباط با استفاده وجوب از هیئت افعل و جملات خبریّه در مقام انشاء

اشاره

ما تا اینجا دو راه برای استفاده وجوب ذکر کردیم: یکی هیئت افعل و دیگری جملات خبریّه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشند. و گفتیم: این بحث از مباحثی است که کاربرد زیادی در فقه دارد. در اینجا مرحوم بروجردی شبهه‌ای بسیار مهم مطرح کرده است که اگر جواب آن داده نشود، سدّ محکمی در فقه خواهد بود و راه را برای انسان مسدود می‌کند. مرحوم بروجردی می‌فرماید: اگرچه ما ظهور هیئت افْعَلْ در وجوب را تثبیت و تقویت کردیم، ولی این ظهور دارای محدوده خاصی است و اگر از آن محدوده خارج شود، دیگر دلیلی نداریم که هیئت افْعَلْ ظهور در وجوب داشته باشد. آن محدوده عبارت از جایی است که امر جنبه مولویت داشته باشد، خواه در لباس هیئت افْعَلْ باشد یا در لباس جمله خبریّه. ولی اگر امری نتوانست عنوان مولویت پیدا کند و ما ناچار شدیم آن را بر ارشاد حمل کنیم، چنین امری ظهور در وجوب نخواهد داشت، اگرچه در قالب هیئت افْعَلْ باشد، زیرا اوامر ارشادی تابع مُرْشَد إلیه خود می‌باشد. اگر مُرْشَد إلیه آن دارای جنبه وجوب بود، امر ارشادی هم قیافه وجوب را به خود می‌گیرد و اگر مرشد إلیه آن فاقد جنبه وجوب باشد، امر ارشادی بر بیش از ارشاد به استحباب دلالت نمی‌کند. تا اینجا مشکلی پیش

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۳

نمی‌آید. اشکال در صغرای مسئله است. مرحوم بروجردی می‌فرماید: اوامری که از خداوند صادر می‌شود- به‌عنوان اینکه خداوند،

شارع و حاکم و مقنّن قوانین است- بر وجوب دلالت می‌کند، خواه در قالب هیئت افْعَلْ باشد یا در قالب جمله خبریّه. و در این مطلب، تردیدی نیست. اما اوامر حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمّه علیهم السلام به دو صورت است: ۱- اوامری که مربوط به مقام ولایت و حاکمیت و ریاست آنان است. این‌گونه اوامر نیز بر وجوب دلالت می‌کند. اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله مردم را به جهاد امر کرد، این امر، امر مولوی است و ناشی از مقام ولایت و حکومت آن حضرت است، اگرچه پشتوانه آن، آیه شریفه (أطیعوا اللّه و أطیعوا الرّسول)[۲۲۱] است. (أطیعوا الرّسول) به‌عنوان پشتوانه، امر مولوی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله را واجب الإطاعهٔ می‌کند. اوامری که حضرت علی علیه السلام در سال‌های حکومت خود- به‌عنوان حاکم مسلمین- داشته، بدون تردید، ظهور در وجوب داشته و کسی حق مخالفت نداشته است. ۲- اوامری که به‌عنوان بیان حکم مطرح است. این‌گونه اوامر، اوامر مولوی نیست.

مثلًا اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله بفرماید: «نماز بخوانید»، آیا آن حضرت صلی الله علیه و آله به‌عنوان آمر و شارع مطرح است؟ خیر، آمر و شارع، کسی جز خداوند نیست. آمر و شارع کسی است که در قرآن (أقیموا الصّلاهٔ وَ آتوا الزَّکاهٔ)[۲۲۲] را مطرح کرده است. حتّی مسائلی که در قرآن مطرح نشده و در اوامر حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام بیان شده است، این‌گونه اوامر، اوامر مولوی نیست، زیرا امر مولوی امری است که از ناحیه مولا صادر شده باشد.

مولا یعنی کسی که شأن او صدور حکم و صدور امر است، و کسی غیر از خداوند، چنین شأنیتی ندارد. پس وقتی امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «اغتسل للجنابهٔ» چگونه تحلیل کنیم؟ آیا امام صادق علیه السلام به‌عنوان حاکم و شارع این جمله را می‌فرماید؟ خیر، امام

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۴

صادق علیه السلام آمریت و حاکمیت و شارعیت ندارد، این عناوین در انحصار خداوند است.

اوامر مولا نسبت به عبد و پدر نسبت به فرزند می‌تواند جنبه مولویت داشته باشد ولی «اغتسل للجنابهٔ» نمی‌تواند امر مولوی باشد.

وقتی چنین شد، امر ارشادی خواهد بود زیرا در اینجا شقّ سومی وجود ندارد. وقتی ارشادی شد، تابع مُرْشَد إلیه خود می‌باشد.

اگر از خارج به دست آوریم که غسل جنابت واجب است، می‌توانیم بگوییم: «اغتسل للجنابهٔ» ارشاد به وجوب است و اگر از خارج به دست آوردیم که مستحب است، این جمله هم ارشاد به استحباب خواهد بود، ولی اگر نتوانستیم از خارج به دست آوریم، دلیلی نداریم که «اغتسل للجنابهٔ» بر وجوب دلالت کند، و چون اکثر- حدود نود و پنج درصد- اوامری که از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام وارد شده از این قبیل است و مرشد إلیه آنها معلوم نیست، لذا وقتی شما در اصول ثابت می‌کنید که هیئت افْعَلْ، ظهور در وجوب دارد، این در مورد هیئت افْعَلْ صادر از مولاست نه هیئت افْعَلْ صادر از مُرشِد.[۲۲۳] این اشکال بسیار مهم است، زیرا ما اگر نتوانیم آن را جواب بدهیم، در مورد بسیاری از مسائل فقهی- که در قرآن مطرح نشده و جزء مسائل ضروریه و واضحه هم نیست- نخواهیم توانست راهی برای اثبات وجوب داشته باشیم. ظاهراً مرحوم بروجردی نتوانسته این اشکال را پاسخ دهد زیرا اشکال را مطرح کرده و آن را بدون جواب گذاشته است. ولی گویا خود مرحوم بروجردی وقتی به فقه رسیده، این اشکال را فراموش کرده است و الّا باید در بسیاری از موارد، راهی برای استفاده وجوب از هیئت افْعَلْ‌هایی که در روایات است نداشته باشد، در حالی که خود ایشان از همین روایات، وجوب را استفاده کرده است.

حلّ اشکال

ما قبول داریم که اوامر رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام بر دو قسم است: قسم اوّل: اوامر مولوی محض است که از آن بزرگواران، به‌عنوان اینکه ولیّ و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۵

حاکم بر مسلمانان هستند، صادر می‌شود، مثل اوامر حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و امیر المؤمنین علیه السلام در رابطه با جهاد، و یا مثل قاعده «لا ضرر» که در داستان سمرهٔ بن جندب وارد شده است، بنا بر مسلک امام خمینی رحمه الله که جمله «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» را حکم حکومتی رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌داند و معتقد است: این حکم در رابطه با مقام ولایت رسول خدا صلی الله علیه و آله است نه در رابطه با مقام نبوت و رسالت آن حضرت[۲۲۴]. داستان از این قرار است که سمرهٔ بن جندب درخت خرمایی داشت که در بوستان شخصی انصاری واقع شده بود و منزل انصاری مجاور درب ورودی بوستان بود.

به‌طوری که هرگاه سمره می‌خواست به درخت خرمای خود سرکشی کند از خانه انصاری عبور می‌کرد ولی هیچ‌گاه از شخص انصاری اجازه نمی‌گرفت. انصاری از سمره خواست که برای ورود خود، اجازه بگیرد ولی سمره، درخواست او را نپذیرفت. انصاری نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و از سمره شکایت کرد. حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله شخصی را به دنبال سمره فرستاد و جریان شکایت انصاری را به او خبر داده و فرمود: «هرگاه خواستی داخل بوستان شوی اجازه بگیر»، ولی سمره قبول نکرد. حضرت به او فرمود: «پس درخت خود را بفروش». سمره، حاضر نشد درخت را به هیچ قیمتی بفروشد و حتی حاضر نشد آن درخت را با درختی در بهشت معاوضه کند. در اینجا حضرت به انصاری فرمود: «اذهب فاقلعها وارم بها إلیه فإنّه لا ـ ضرر و لا ضرار».[۲۲۵] بر اساس این مبنا جمله «اذهب فاقلعها وارم بها إلیه» امر مولوی رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌باشد زیرا از مقام ولایت آن حضرت صادر شده است. قسم دوم: اوامری است که از ائمه علیهم السلام در ارتباط با بیان احکام صادر شده است، خواه به‌صورت هیئت افْعَلْ بوده یا به‌صورت جمله خبریّه باشد. ما باید این دسته از اوامر را مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۶

مرحوم بروجردی این اوامر را «اوامر ارشادی» می‌دانست. ایشان می‌خواست بفرماید: ما وقتی قسم اوّل را اوامر مولوی نامیدیم باید قسم دوم را اوامر ارشادی بنامیم زیرا عنوان سومی در اینجا وجود ندارد. و اوامر ارشادی، تابع مرشد إلیه خود می‌باشند، یعنی ما باید از خارج، وجوب یا استحباب مرشد إلیه را به دست آورده باشیم تا برای ما معلوم شود که امر ارشادی، ارشاد به وجوب دارد یا ارشاد به استحباب. ولی واقعیت مسئله این است که ارشاد به یک چیز، در ماهیت اوامر ارشادی اخذ شده است، مثلًا طبیب به مریض امر می‌کند «این دواها را بخور»، معلوم است که طبیب، دارای مقام مولویت نیست و ارتباط او با مریض، در زمینه هدایت و ارشاد مریض به طرف راه معالجه است. حال اگر کسی به مرجع تقلید مراجعه کرد و مسأله‌ای در ارتباط با جنابت پرسید، و مرجع تقلید در جواب او گفت: «اغتسل للجنابهٔ»، آیا این امر، همانند امری است که از طبیب صادر می‌شود یا اینکه این امر، ماهیت دیگری دارد؟ واقعیت این است که این امر، ماهیت دیگری دارد. مرجع تقلید نمی‌خواهد بگوید:

«من تو را امر به غسل جنابت می‌کنم» بلکه- در واقع- می‌گوید: «من مجتهدم و حکم خدا را استنباط کرده‌ام. قانون خداوند در اینجا این است که تو باید غسل جنابت انجام دهی». حتی در جاهایی که مجتهد می‌گوید: «واجب است، می‌خواهد بگوید: «اجتهاد من به اینجا رسیده که دریافته‌ام خداوند این چیز را واجب کرده است» نه اینکه «من می‌خواهم فلان چیز را واجب کنم». به عبارت دیگر: معنای «واجب است» در کلام مجتهد، بیش از این نیست که می‌گوید: «خداوند، این چیز را واجب کرده است» آیا در جایی که به‌صورت امر مطرح می‌شود مسئله عوض می‌شود؟ خیر، در آنجا هم همین معنا را دارد. همان‌طور که در مورد «یجب الاغتسال للجنابهٔ» نمی‌توان حمل بر ارشاد کرد، در مورد «اغتسل للجنابهٔ» نیز نمی‌توان حمل بر ارشاد کرد. «یجب» در واقع تقدیری دارد یعنی «اجتهاد من به این رسیده که خداوند، حکم به وجوب غسل جنابت کرده است». عین همین معنا در باب اوامر و جمل خبریه‌ای که

در مقام انشاء حکم است، جریان پیدا می‌کند، یعنی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۷

«اجتهاد من به اینجا رسیده که خداوند فرموده است: «اغتسل للجنابهٔ» و به ذهن هیچ‌کس نمی‌آید که مجتهد، امر به اغتسال برای جنابت کرده است. پس اینکه شما امر را مربوط به خود مجتهد می‌گیرید و می‌گویید: «چون این امر نمی‌تواند مولوی باشد، پس ارشادی است»، درست نیست. امر، هیچ ارتباطی به مجتهد ندارد، بلکه مجتهد، نتیجه اجتهاد خود را بیان می‌کند و آمر در «اغتسل للجنابهٔ» خداوند است. در ارتباط با ائمه علیهم السلام نیز به همین کیفیت است ولی ملاک آن فرق می‌کند.

مجتهد، از راه اجتهاد و تلاش و کوشش و مطالعه فراوان، ظنّ اجتهادی به یک مسئله پیدا کرده است. ولی وقتی ائمه علیهم السلام یا رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «اغتسل للجنابهٔ» معنایش این است که «من می‌دانم خداوند متعال فرموده است: اغتسل للجنابهٔ». این بزرگواران، در حقیقت، قول خداوند متعال را نقل می‌کنند. علت این مسئله، به همان ملاکی که موجب رجوع ما به ائمه علیهم السلام است، برگشت می‌کند. رجوع ما به ائمه علیهم السلام، به جهت احاطه علمی آنان نسبت به تمام قوانین و احکام خداوند متعال است. پس درحقیقت، این اوامری که در کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام است ربطی به آنان ندارد. نکته‌ای که هم فرق میان این نوع امر و امر مولوی را روشن می‌کند و هم ماهیت این امر را بیان می‌کند، این است که اگر به علی علیه السلام عرض کنند: «چرا به ما دستور جهاد دادی؟» می‌فرماید: «زیرا مصلحت اسلام و مسلمانان را در رابطه با جهاد دیدم» ولی اگر سؤال کنند: «چرا ما را به نماز و زکات امر کردی؟» می‌فرماید: «ما شما را به نماز و زکات امر نکردیم بلکه این خداوند است که شما را به نماز و زکات امر می‌کند و ما به‌عنوان اطلاع از حکم خداوند، این حکم را در اختیار شما قرار دادیم». لذا این‌گونه اوامر را نمی‌توان اوامر ارشادی دانست بلکه این‌ها اوامر مولوی است ولی اوامر مولوی تبعی که از نمایندگان خداوند و عارفین به احکام خداوند، صادر شده است. و این‌ها در حقیقت، اوامر خداوند می‌باشند، مثل اینکه کسی با عبد خود کار دارد، وکیل خود را به دنبال او بفرستد، او وقتی به عبد می‌گوید: «بیا»، این امر، امر ارشادی نیست.

همان‌طور که اگر این امر از خود مولا صادر می‌شد امر مولوی بود، این امر هم امر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۸

مولوی است. مگر می‌شود گفت: «امری که از خود انسان صادر می‌شود امر مولوی و امری که از وکیل انسان- در محدوده وکالتش- صادر می‌شود، امر ارشادی است»؟

خیر، هر دو مولوی است ولی امری که خود مولا صادر کند امر مولوی اصلی و امری که وکیل او صادر کند امر مولوی تبعی است، یعنی گویا درحقیقت، به امر خود موکّل برگشت می‌کند. شاهد این مطلب، چیزی است که خود مرحوم بروجردی در مقدّمه‌ای که بر کتاب «جامع أحادیث الشیعهٔ» نگاشته و مقدّمه بسیار ارزنده‌ای است، مطرح نموده است. ایشان فرموده است: اهل تسنّن، بر اساس مبنایی که دارند، باید احادیث شیعه را بپذیرند، زیرا اگرچه در بسیاری از احادیث، وقتی به ائمه علیهم السلام مراجعه می‌شده و حکمی از آن بزرگواران پرسیده می‌شده، آنان بلافاصله، حکم را بیان می‌کردند ولی روایاتی از ائمه علیهم السلام وارد شده که آنچه می‌فرمودند، در واقع از جانب خداوند بوده است. مثلًا در روایاتی از امام صادق علیه السلام وارد شده که می‌فرماید: «آنچه من می‌گویم، از پدرم و او از پدرش ... از امیر المؤمنین علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله، از جبرئیل، از لوح محفوظ است» یعنی در واقع آنچه ما می‌گوییم، روایت از جانب خداوند است و اگرچه در بعضی از موارد، سند آن را ذکر نمی‌کنیم ولی همه آنچه می‌گوییم، یک چنین سندی دارد. بنابراین در جایی که امام صادق علیه السلام می‌فرماید «اغتسل للجنابهٔ»، درحقیقت: می‌فرماید: «قال اللّه تعالی:

اغتسل للجنابهٔ». مرحوم بروجردی با توجه به این مقدّمه می‌خواهد بفرماید: با صرف‌نظر از مسأله امامت ائمه علیهم السلام، چه فرقی

بین روایت ابو هریره از پیامبر صلی الله علیه و آله و روایت ائمه علیهم السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وجود دارد؟ چرا شما (اهل تسنّن) روایاتی که ابو هریره از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده قبول می‌کنید ولی روایاتی که ائمه علیهم السلام نقل کرده‌اند نمی‌پذیرید؟[۲۲۶] این بیان ایشان بیان ارزنده‌ای است و حجیت روایات شیعه را- براساس مبنای

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۷۹

اهل تسنن- ثابت می‌کند. ولی ما از این مطلب استفاده می‌کنیم که «اغتسل للجنابة» که در کلام امام صادق علیه السلام وارد شده مربوط به خداوند است و آمر آن- در واقع- خداوند است. پس چرا شما (مرحوم بروجردی) امر آن را ارشادی می‌دانید؟ پس ملاک امر مولوی این است که ارتباط به حکم اللَّه ندارد، ارتباط به وحی و جبرئیل ندارد. بلکه رسول صلی الله علیه و آله براساس تشخیص خودشان ملاحظه فرمودند که در جامعه اسلامی چنین ضرری در شرف به‌وجود آمدن است لذا می‌گوید: «درخت را بکن و نزد او بینداز»، این امر، امر مولوی است. ولی در جایی که می‌فرماید: «صلّوا کما رأیتمونی اصَلّی»[۲۲۷]، آمر، درحقیقت، رسول خدا صلی الله علیه و آله نیست و امر آن امر مولوی رسول الله صلی الله علیه و آله نیست بلکه آمر، خداوند است یعنی خداوند دستور داده که نماز شما به همان کیفیتی باید باشد که من نماز می‌خوانم. آن‌وقت ایشان برمی‌خیزد و نماز می‌خواند و به مردم تعلیم می‌دهد. این امر، امر خداوند است ولی جمله «قال اللَّه» در کنار آن نیست. و همین‌طور است اوامری که از ائمه علیهم السلام صادر می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۸۱

تعبّدی و توصّلی

اشاره

مرحوم آخوند عنوان این بحث را شک در تعبّدی و توصّلی بودن یک واجب قرار داده است. یعنی اگر احراز کردیم چیزی واجب است ولی برای ما معلوم نشد که «آیا این واجب، واجب تعبّدی است یا واجب توصّلی»؟ در اینجا چه باید کرد؟ آیا می‌توان به اطلاق- لفظی یا مقامی[۲۲۸]- تمسک کرده و توصّلی بودن را استفاده کرد؟ و اگر دست ما از اطلاق کوتاه شد و نوبت به اصل عملی رسید، آیا مقتضای اصل عملی، برائت از تعبدیت است و اتیان واجب، به‌صورت توصّلی، کفایت می‌کند یا اینکه مقتضای اصل عملی، اشتغال است و لازمه اصالة الاشتغال این است که باید جهت تعبّدیت رعایت شود؟[۲۲۹] مرحوم آخوند قبل از شروع بحث، مطالبی را به‌عنوان مقدّمه مطرح می‌کند، این مطالب عبارتند از: ۱- معنای تعبدی و توصّلی چیست و فرق بین واجب تعبدی و واجب توصّلی کدام است؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۸۲

۲- آیا قصد قربت می‌تواند در ردیف سایر اجزاء و شرایط در مأمور به قرار گیرد؟[۲۳۰] ولی به حسب ظاهر، وجهی برای این معنا به‌نظر نمی‌رسد، زیرا سایر مباحث مطرح شده در بحث تعبدی و توصّلی نیز دارای اهمیت بوده و باید مورد بحث قرار گیرند و این‌گونه نیست که مسأله شک در تعبدیت و توصلیت- که عنوان بحث مرحوم آخوند است- اهمیت بیشتری نسبت به سایر مباحث داشته باشد.

بحث اوّل: تقسیم واجب به تعبدی و توصّلی

اشاره

آنچه در کلمات اصولیین ملاحظه می‌شود این است که در ارتباط با این تقسیم، دو نکته وجود دارد: نکته اوّل: این تقسیم- به حسب ظاهر کلمات فقهاء- تقسیمی ثُنائی است و شقّ سوم برای آن وجود ندارد. نکته دوم: این دو عنوان، مقابل هم قرار گرفته‌اند که از یکی از آنها به واجب تعبّدی و از دیگری به واجب توصّلی تعبیر می‌شود. به عنوان مقدمه باید مطلبی را مطرح کنیم تا با توجه به آن مطلب، معلوم گردد که جمع بین این دو نکته در عبارات اصولیین، صحیح نیست یعنی ما نمی‌توانیم از طرفی تقسیم را ثُنائی بدانیم و از سویی عنوان طرفین را به‌صورت تعبّدی و توصّلی مطرح کنیم، بلکه از یکی از این دو نکته باید صرف‌نظر کرد. یا باید تقسیم را «ثلاثی» بنماییم[۲۳۱] و یا به‌جای عنوان «تعبّدی» عنوان دیگری قرار دهیم. آن مطلب- که به‌عنوان مقدّمه است- این است که: به حسب ظاهر و به حسب دلالت لغت، کلمه تعبّد، در رابطه با عبادت است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۸۳

عبادت چیزی است که در فارسی از آن به «پرستش» تعبیر می‌کنیم. آیا- به حسب آنچه در ذهن ما مرتکز است- مجرّد این که انسان عملی را با قصد قربت انجام دهد، موجب تحقّق عبادت است؟ به‌عبارت دیگر: درست است که عمل توأم با قصد قربت، موجب قرب إلی اللَّه است ولی آیا از هر چیزی که موجب تقرب شود، می‌توان به «عبادت» تعبیر کرد؟ عبادت، در لغت، دارای معنای وسیعی است و همیشه کلمه اللَّه به دنبال آن آورده نمی‌شود، لذا مردم زمان جاهلیت نیز بت‌ها را عبادت می‌کردند اگرچه این عمل آنها شرک و حرام بوده ولی بالاخره از نظر ماهیت، عبادت بوده است. حتی در مورد شرک نیز گفته می‌شود: شرک بر سه قسم است: شرک در ذات، شرک در فعل و شرک در عبادت. و چیزی که مردم زمان جاهلیت گرفتار آن بودند، شرک در عبادت بود. آنها در ذات خداوند، هیچ شرکی قائل نبودند، در فعل هم، مشرک نبودند (و لئن سَأَلْتَهُم مَنْ خَلَقَ السماواتِ و الأرضَ لیقولُنّ اللَّهُ)[۲۳۲] یعنی علاوه بر اینکه شرک در ذات قائل نبودند، شرک در فعل هم قائل نبودند، ولی در مقام عبادت، گرفتار شرک بودند و بت‌پرستی می‌کردند. چیزی که کلمه توحید- یعنی (لا إله إلّا اللَّه)- برآن دلالت می‌کند، همین توحید در عبادت و نفی معبودیت غیر خداوند است. لذا شما «إله» را به «معبود» معنا می‌کنید و می‌گویید: (لا إله إلّا اللَّه) یعنی «لا معبود إلّا اللَّه». یعنی در مقام عبادت، تنها کسی که شایستگی پرستش و عبادت را دارد، خداوند متعال است.

اما این بدان معنا نیست که پرستش بت، دارای عنوان عبادت نباشد، خیر، در اینجا هم عنوان عبادت تحقّق دارد ولی عبادتی است که شرک است. زیرا این عمل، شرکت در عبادت است. بنابراین، اضافه عبادت به بتها، به نحو مَجاز نیست، بلکه به نحو حقیقت است ولی عبادت و پرستشی است که دارای عنوان شرک بوده و حرام است. حال ما با قطع‌نظر از مضاف الیه کلمه عبادت، می‌خواهیم خودِ کلمه عبادت را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم آیا در مفهوم عبادت، خصوصیتی زاید بر تقرّب به شخص یا

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۸۴

چیزی مطرح است؟ ظاهر این است که در مفهوم عبادت، علاوه بر تقرّب، خصوصیت دیگری نیز وجود دارد. اگر کسی پدر و مادر خود را اطاعت کند و هدف او هم قرب به والدین باشد یعنی می‌خواهد منزلتش نزد والدین بالا برود، آیا در اینجا کلمه «عبادت» به کار برده می‌شود؟ خیر، ما یک چنین تعبیری به کار نمی‌بریم. عبادت، دارای محدوده خاصّی است و در مفهوم آن، تضیّقی اخذ شده که موجب می‌شود ما نتوانیم از هر اطاعتی به عبادت تعبیر کنیم. ظاهر این است که عبادت، چیز مخصوصی است. خضوع و خشوع در پیشگاه شخص و معبود، عنوان خاصّی است و مجرّد اینکه انسان دستور خداوند را انجام دهد و هدفش هم تقرّب به او باشد، موجب تحقّق عبادت نیست. گاهی بعضی از تعبیرات ناشی از کم‌توجهی است، مثلًا معروف این است که «اگر کسی واجب

توصّلی را با قصد قربت انجام دهد، آن واجب، همانند واجب تعبّدی می‌شود». آیا واقعاً واجب توصّلی، عبادت می‌شود؟ اگر کسی می‌خواهد لباس نجس خود را برای نماز، تطهیر کند به‌گونه‌ای که اگر مسأله نماز و موافقت امر خداوند نبود، در صدد تطهیر لباس خود برنمی‌آمد، آیا این تطهیر که با قصد قربت انجام شده، همانند خود نماز، دارای عنوان عبادت می‌شود؟ خیر، این گونه نیست. بلکه تطهیر ممکن است به دو صورت واقع شود:

صورتی که ثوابی برآن مترتب نشود و صورتی که موجب ترتب ثواب و قرب به خداوند باشد. ولی ترتب ثواب و تقرب، ملازم با عبادت بودن عمل نیست. عمل باید عنوان پرستش پیدا کند. تحقّق این عنوان در نماز به این صورت است که: ابتدا در برابر خالق و معبود، قیام می کند، بدون اینکه هیچ حرکتی داشته باشد، سپس به رکوع و پس از آن به سجده می‌رود، تمامی این اعمال به طرف خانه کعبه است.[۲۳۳] این عبادت و پرستش است، ولی شستن لباس را نمی‌توان عبادت نامید، اگرچه قصد تقرّب در کار باشد،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۸۵

چگونه قصد تقرّب سبب می‌شود که ماهیتِ شستن لباس، عوض شود؟ پس به مجرّد اینکه انسان عملی را که در ارتباط با خداوند است، با قصد قربت انجام دهد، نمی‌توان آن را عبادت نامید، اگرچه دارای اجر و ثواب و موجب تقرّب به خداوند است. ولی چه دلیلی بر عبادت بودن آن وجود دارد؟ این مطلب حتی در مورد واجبات نیز مطرح است، مثلًا پرداخت زکات و خمس، قصد قربت لازم دارد و اگر کسی این دو واجب را بدون قصد قربت انجام دهد ارزشی ندارد. ولی نسبت به کسی که در مسجد نماز می‌خواند گفته می‌شود: «این شخص مشغول عبادت است» اما اگر نزد مرجع تقلید نشسته و مشغول پرداختن خمس یا زکات است گفته نمی‌شود: «این شخص مشغول عبادت است»، با اینکه در اینجا هم قصد قربت تحقّق دارد.

درحالی‌که اگر ملاک صدق عنوان عبادت، وجود قصد قربت باشد، در هر دو وجود دارد. و یا اگر کسی مشغول تطهیر لباس خود باشد و قصد قربت هم دارد آیا می‌توانیم بگوییم:

«این شخص مشغول عبادت است»؟ خیر، عبادت و پرستش دارای معنا و مفهوم خاصی است که به‌طور اجمال برای ما قابل فهم است. ما هرجا اطاعت باشد، به خودمان اجازه نمی‌دهیم که کلمه عبادت را به کار ببریم. ولی در بعضی جاها کلمه عبادت به‌کارمی‌رود، مثل: نماز، روزه، حجّ و .... ولی آیا این خصوصیتی که در عبادت وجود دارد از چه راهی ثابت می‌شود؟ یکی از راه‌های اساسی آن این است که خود شارع از آن به عبادت تعبیر کرده باشد. بعضی گفته‌اند: بعضی از افعال، ذاتاً عبادت می‌باشند، مثل سجده کردن در مقابل غیر که ملازم با عبادت غیر است. اگر سجده در مقابل خدا باشد، عبادت خدا و اگر در مقابل بت باشد، عبادت بت به‌حساب می‌آید. و لازم نیست دلیلی بیاید و عبادت بودن سجده را ثابت کند. ولی مسئله به این صورت نیست. در ذات سجود، مسأله عبادیت و عبودیت، نهفته نیست. شاهد این مطلب این است که خداوند متعال به ملائکه امر کرد که در مقابل

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۸۶

آدم علیه السلام سجده کنند. آیا این سجده، به‌عنوان عبادت حضرت آدم علیه السلام محسوب می‌شود؟

خیر، اگر چنین بود، ما باید در ادلّه شرک در عبادت تخصیص قائل شویم و بگوییم:

خداوند در اینجا نه تنها اجازه شرک در عبادت داده بلکه به آن امر کرده است، درحالی‌که سیاق آیه (إنّ اللّه لا یغفر أن یشرک به)[۲۳۴] غیر قابل تخصیص است. ممکن است گفته شود: این سجده، غیر از سجده‌ای است که ما در مورد آن بحث می کنیم. می گوییم: دلیلی بر این مطلب نداریم. ظاهر آیه شریفه (و إذ قلنا للملائکهٔ اسجدوا لآدم)[۲۳۵] این است که این سجده، به همین معنایی است که ما در رابطه با آن بحث می کنیم. بنابراین سجده برای آدم علیه السلام به‌عنوان عبادت او به‌حساب نمی‌آید بلکه یک عمل مأمور به از ناحیه خداوند است بدون اینکه جنبه عبادیت داشته باشد. از اینجا کشف می کنیم که در ذات سجده، مسأله عبادیت مطرح نیست. بلی سجده هم گاهی عنوان عبادیت پیدا می کند. پس راه تشخیص عبادیت این است که به ادلّه و تعبیرات

شارع و تعبیرات متشرعه- که متخذ از شارع است- مراجعه کنیم. و ما گفتیم: عبادیت، دارای خصوصیتی زائد بر قصد تقرّب است و واجب تقرّبی (یا قربی) معنایی اعم از واجب تعبدی است. نکته‌ای در ارتباط با عنوان اطاعت: عنوان «اطاعت» در کلمات اصولیین در رابطه با اموری که قصد قربت در آنها معتبر است به کار برده می‌شود. ولی از نظر لغت و قرآن، دارای معنای عامی است و حتی قصد قربت در آن دخالت ندارد. آیه شریفه (یا أیّها الّذین آمنوا أطیعوا اللَّه و أطیعوا الرسول)،[۲۳۶] دارای دو امر است: امر در (أطیعوا اللَّه) ارشادی و در (أطیعوا الرسول) مولوی است. خداوند متعال با این امر مولوی ما را به اطاعت از

حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله مأمور نموده است. معنای اطاعت رسول، انجام دادن دستورات آن حضرت است. ولی آیا برای انجام همه دستورات پیامبر صلی الله علیه و آله باید قصد قربت نمود؟ در حدیث «لاضرر» که پیامبر صلی الله علیه و آله به شخص انصاری می‌فرماید: «برو درخت خرمای سمرهٔ بن جندب را بکن و نزد او بینداز» آیا موقع کندن درخت باید قصد قربت نمود؟

خیر، اطاعت رسول صلی الله علیه و آله به معنای «گوش به فرمان آن حضرت بودن» است و این معنا، اعم از قربی بودن است. پس در ما نحن فیه سه عنوان وجود دارد: عنوان تعبّدی، عنوان تقرّبی- که اعم از تعبدی است- و عنوان اطاعت، که نزد اصولیین در مورد قربیات به‌کارمی‌رود ولی در لغت و قرآن دارای معنای عامی است. رجوع به اصل بحث: همان گونه که در ابتدای بحث اشاره کردیم، در تقسیم واجب به تعبّدی و توصّلی- که در کلمات اصولیین شایع شده است- دو نکته وجود داشت که ما باید از یکی از آنها صرف‌نظر کنیم. حال با توجه به مطالب فوق می گوییم: یا باید کلمه «تعبّدی» را برداشته و به‌جای آن، عنوان «تقرّبی» را قرار دهیم و بگوییم: «واجب بر دو قسم است: تقرّبی و توصّلی. و واجب تقرّبی هم بر دو قسم است: واجب تقرّبی عبادی مثل نماز، و واجب تقرّبی غیر عبادی، مثل زکات». اگر بخواهیم ثنائی بودن تقسیم محفوظ بماند باید چنین کاری انجام دهیم. و یا باید از تقسیم ثنائی صرف‌نظر کنیم و بگوییم: «واجب بر سه قسم است:

تعبّدی، تقرّبی[۲۳۷] و توصّلی. و اگر بخواهیم ثنائی بودن تقسیم را حفظ کرده و از عنوان «تعبّدی» هم صرف‌نظر نکنیم، با مشکل مواجه می‌شویم زیرا واجباتی چون زکات و خمس داخل در هیچ‌یک از این دو عنوان قرار نمی گیرند.

فرق میان واجب تعبدی و توصّلی

بعضی گفته‌اند: واجب تعبّدی- و به تعبیر ما «واجب قربی»- عبارت از آن واجبی است که هدف و غرض آن برای ما معلوم نباشد، مثل حجّ که بعضی از مناسک آن برای ما قابل درک نیست. ولی واجبی که هدف و غرضش برای ما معلوم باشد، واجب توصّلی می‌باشد. مثلًا اگر لباس انسان به بول نجس شده باشد باید آن را برای نماز تطهیر کند. روشن است هدف از این کار، حصول طهارت است. به نظر ما، این حرف درست نیست، زیر هدف بسیاری از واجبات تقرّبی (یا تعبّدی) در قرآن و روایات مشخص شده است. قرآن در مورد نماز می‌فرماید: (إنّ الصّلاهَٔ تَنْهی عَنِ الفَحشاء وَ المُنْکر)[۲۳۸] و یا روایت می گوید: «الصلاهٔ معراج المؤمن»[۲۳۹] و یا «الصلاهٔ قربان کلّ تقی»[۲۴۰] این عبارات، هدف از نماز را مشخص کرده‌اند. و در مورد روزه می‌فرماید: (کُتِبَ عَلیکم الصّیام کَما کُتب عَلی الّذینَ مِن قَبلِکم لعلّکم تتقون)[۲۴۱] که حصول تقوا را به‌عنوان هدف روزه بیان کرده است. بنابراین، فرق بین واجب تعبّدی (یا تقرّبی) و واجب توصّلی، در رابطه با علم و جهل به غرض و هدف نیست بلکه مسئله همان‌طوری است که مرحوم آخوند و جمعی دیگر اشاره کرده‌اند. مرحوم آخوند و جمعی دیگر[۲۴۲] می گویند: واجب تعبّدی، عبارت از واجبی

است که می‌دانیم غرض از آن واجب، بدون قصد قربت حاصل نمی‌شود ولی غرض آن گاهی برای ما معلوم و گاهی مجهول است. ما اجمالًا می‌دانیم که وقوف در عرفات و مشعر باید همراه با قصد قربت باشد و غرض از

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۸۹

وقوفین بدون قصد قربت حاصل نمی‌شود، هرچند نمی‌دانیم هدف از وقوف در عرفات و مشعر چیست؟ اگرچه در بعضی از روایات،[۲۴۳] اشاراتی شده است ولی فهم و حتی دانستن آنها برای ما لازم نیست. اما واجب توصّلی، واجبی است که غرض از آن، حصول مأمور به در خارج است، خواه همراه با قصد قربت باشد یا نباشد. در نتیجه روی مبنای ایشان، واجب تعبّدی واجبی است که اگر قصد قربت همراه آن نباشد، غرض از آن حاصل نمی‌شود و حتی اگر ذرّه‌ای خدشه پیدا کند و ریا کنار آن باشد فایده‌ای ندارد. ولی ملاک واجب توصّلی عبارت از تحقّق مأمور به در خارج است.

خواه قصد قربت باشد یا نباشد. اشکال: تعبیر به «واجب» در مورد توصلیات صحیح نیست، زیرا عملی که بر انسان واجب است و انسان می‌خواهد آن را انجام دهد، باید خصوصیات زیرا را دارا باشد: اوّلًا: عمل را خود انسان انجام دهد، یعنی مباشرت، در آن دخالت دارد. مگر در بعضی از موارد که- بر خلاف قاعده- دلیل بر جواز استنابه قائم شده است. و الّا در هرجایی که دلیلی بر جواز استنابه قائم نشده است، مسأله مباشرت مطرح است. ثانیاً: آن عمل، با اراده و التفات و توجه باشد. اگر کسی در حال خواب، بلند شد و نماز خواند، این نماز، فایده‌ای ندارد. ثالثاً: اگر آن عمل، واجب تعبدی (یا تقربی) است، باید همراه با قصد قربت نیز باشد. این سه مرحله، در واجبات تعبّدی (یا تقرّبی) معتبر است اما در واجبات توصّلی معتبر نیست. در واجب توصّلی، نه تنها قصد قربت معتبر نیست بلکه التفات و توجه هم معتبر نیست. اگر کسی در حال خواب، لباس خود را تطهیر کند و یا شخص دیگری بیاید این کار را انجام دهد- هرچند بدون اطلاع انسان- غرضِ تطهیر حاصل شده و اشکالی ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۰

اشکال این است که امر «اغسل ثوبک» دارای مخاطب است و مخاطب آن، مکلّف است. درحالی‌که شما می‌گویید: نه قصد قربت می‌خواهد، نه اراده و التفات و نه مباشرت و حتی استنابه هم نمی‌خواهد بلکه اگر باد هم بوزد و لباس را در حوض بیندازد و مدّتی در حوض بماند، مأمور به در «اغسل ثوبک» تحقّق پیدا کرده است. در این صورت، شما چگونه این را واجب می‌نامید؟ چگونه این را تکلیف می‌نامید؟ جواب: با درنظر گرفتن دو نکته، اشکال برطرف می‌شود: ۱- اگرچه لازم نیست غرضِ واجب برای ما معلوم باشد ولی در اینجا می‌دانیم که غرض از «اغسل ثوبک» حصول طهارت است، از هر طریقی باشد. ۲- چون مسأله تکلیف مطرح است و تکالیف، مشروط به قدرت مکلّف بر انجام مکلّف به می‌باشند، فرض را باید در جایی به کار ببریم که مکلّف، قادر بر انجام مأمور به است. حال که از طرفی قدرت حاصل است و از طرفی تحقّق مأمور به، به هر صورتی باشد کفایت می‌کند، چه اشکالی پیش می‌آید؟ توجّه تکلیف، دارای اشکال نیست، زیرا مکلّف، قادر بر انجام مأمور به است. سقوط تکلیف هم دارای اشکال نیست، زیرا سقوط تکلیف، به واسطه حصول غرض از تکلیف است و در صورت حصول غرض، حالت انتظاری برای ما وجود ندارد.

بحث دوم: کیفیت اعتبار قصد قربت در واجب تعبّدی[۲۴۴]

اشاره

در بحث گذشته گفتیم: معروف این است که واجبات تعبّدی، واجباتی هستند که قصد قربت در آنها اعتبار

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۱

دارد و غرض و هدف مولا، بدون آن حاصل نمی‌شود. ولی واجبات توصّلی، واجباتی هستند که قصد قربت در آنها اعتبار ندارد. اکنون بحث در کیفیت اعتبار قصد قربت در واجبات تعبّدی است. تحریر محلّ بحث: واجب تعبّدی، دارای اجزاء و شرایطی است. آن اجزاء و شرایط در یک جهت با هم مشترکند و آن این است که همه آن‌ها تحت پوشش امر قرار می‌گیرند و در مأمور به- بما هو مأمور به- دخالت دارند. هریک از اجزاء صلاة- مثل رکوع و سجود و ...- جزء مأمور به هستند یعنی در مقام تعلّق امر، به‌عنوان جزئیت، ملاحظه شده‌اند.

در باب شرایط نیز، تقیّد مأمور به به وجود این شرایط، در مقام تعلّق امر، ملاحظه شده است و امر- درحقیقت- به این‌ها تعلّق گرفته است.[۲۴۵] به‌عبارت دیگر: مولا وقتی می‌خواهد مرکّبی را مأمور به قرار دهد، اجزاء و شرایط این مرکّب را ملاحظه می‌کند سپس امر را متعلّق به این مرکّب مقید به شرایط می‌کند، که درحقیقت، این‌ها عنوان مأمور به پیدا می‌کنند. لذا در مقام تعریف مأمور به، اجزاء و شرایط مطرح می‌شوند. نزاع در این است که آیا قصد قربت که وجه امتیاز واجب تعبدی از واجب توصّلی است و زائد بر اجزاء و شرایط، اعتبار دارد، به چه کیفیتی در واجبات تعبّدی اعتبار شده است؟ آیا مانند سایر اجزاء و شرایط است؟ یعنی اگر عنوان جزئیت دارد، مثل سایر اجزاء، در مقام تعلّق امر ملاحظه شده است و اگر شرطیت دارد، مثل سایر شرایط در مقام تعلّق امر ملاحظه شده است؟ عده‌ای قائلند که مسئله به همین کیفیت است و قصد قربت مانند رکوع و سجود و طهارت است و هیچ ویژگی خاصی ندارد. شیخ انصاری رحمه الله اولین کسی است که فرموده است: قصد قربت، در ردیف سایر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۲

اجزاء و شرایط نیست و نمی‌تواند در متعلّق امر قرار گیرد. بعد از شیخ انصاری رحمه الله نیز جماعتی از بزرگان شاگردان ایشان- از جمله مرحوم آخوند- از استاد خود تبعیت کرده و همین مسیر را پیموده‌اند ولی نحوه استدلال آنان فرق دارد. ما قبل از اینکه کلام مرحوم شیخ و دیگران را نقل کنیم لازم است در ارتباط با ثمره این نزاع، بحثی داشته باشیم:

ثمره نزاع

این‌گونه نیست که بحث حاضر، یک بحث علمی محض باشد بلکه ثمره مهمی برآن مترتب است و آن در جایی است که وجوب یک چیز برای ما یقینی باشد ولی شک در تعبّدیت و توصّلیت آن داشته باشیم. بیان مطلب: ما اگر در ارتباط با سایر اجزاء و شرایط- غیر از قصد قربت- شک کنیم، مثلًا شک کنیم که آیا سوره، جزء صلاة است یا نه؟ در اینجا قبل از مطرح کردن مسأله اقلّ و اکثر ارتباطی و بحث در ارتباط با جریان أصالة البراءة یا أصالة الاشتغال، بحث دیگری مطرح است و آن این است که اگر دلیل وجوب صلاة- یعنی (أقیموا الصلاة)- اطلاق لفظی داشته باشد، ما به آن اطلاق تمسک می‌کنیم و جزئیت سوره را نفی می‌کنیم، زیرا اگر سوره، جزئیت داشت، مولا باید جزئیت آن را بیان می‌کرد، چون فرض این است که مولا در مقام بیان مأمور به بوده و قدر متیقنی هم در مقام تخاطب، وجود ندارد. مولا گفته: (أقیموا الصلاة) و عنوان «صلاة» هم بدون سوره تحقّق پیدا می‌کند و هم با سوره، و اگر ما شک در جزئیت سوره برای نماز داشته باشیم، در درجه اول باید به اطلاق لفظی (أقیموا الصلاة) تمسک کنیم. اگر (أقیموا الصلاة) اطلاق لفظی نداشت- یعنی مقدمات حکمت تمام نبود- نوبت به اقل و اکثر ارتباطی می‌رسد و بحث می‌شود که آیا در اقل و اکثر ارتباطی، أصالة البراءة

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۳

جاری می‌شود یا أصالهٔ الاشتغال؟ روشن است که در صورت وجود دلیل لفظی- هر چند به‌صورت اطلاق- هیچ‌یک از أصالهٔ البراءهٔ و أصالـهٔ الاشـتغال جریان پیـدا نمی‌کننـد. همچنین اگر شک در شـرطیت چیزی داشـته باشـیم، ابتدا به اطلاق لفظی مراجعه می‌کنیم. اطلاق لفظی، شـرطیت آن چیز را نفی می‌کند. اگر اطلاق لفظی وجود نداشت، نوبت به اقلّ و اکثر ارتباطی می‌رسد و بحث می‌شود که آیا در اقلّ و اکثر ارتباطی، اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شود یا أصالهٔ الاشـتغال؟ پس در باب اجزاء و شـرایط، این مسئله روشن اسـت که در صورت شـکّ در جزئیت و شـرطیت، مرجع اوّلی مـا اطلاق دلیل مأمور به است. حال در باب قصـد قربت اگر قائل شـدیم که قصـد قربت، ماننـد سایر اجزاء و شـرایط در مأمور به دخالت دارد و از نظر تعلّق امر، هیچ خصوصـیتی برای قصد قربت مطرح نیست، در این صورت، اگر در مورد واجبی شک داشته باشـیم که آیا قصد قربت اعتبار دارد یا نه؟ اگر اطلاق لفظی داشـته باشـیم به همان اطلاق لفظی تمسک کرده و حکم به عدم اعتبار قصد قربت می‌کنیم. ولی اگر همانند شیخ انصاری رحمه الله و شاگردان ایشان قائل شـدیم «قصـد قربت مانند سایر اجزاء و شـرایط نیست و نمی‌تواند در مأمور به اخذ شود» در این صورت اگر در اعتبار قصد قربت در یـک واجب شک کردیم، نمی‌توانیم به أصالـهٔ الإطلاق تمسک کنیم، زیرا أصالـهٔ الإطلاق در جایی قابل تمسک است که مأمور به، امکان تقییـد داشـته باشـد، درحالی‌که اینان می‌گوینـد: «محال است قصد قربت بتواند در مأمور به اخذ شود»، در این صورت، دیگر نمی‌توانیم به اطلاـق کلام مولا تمسک کنیم. مولا اگرچه در مقام بیان بوده ولی نمی‌توانسـته مأمور به را مقیـد به قصـد قربت کنـد، زیرا چنین چیزی- به نظر اینان- اسـتحاله دارد. لـذا نمی‌توانیم به أصالهٔ الإطلاق تمسک کنیم. بنابراین نزاع مذکور دارای ثمره عملی مهمّی است. حـال با توجه به اینکه- به حسب ظاهر- اولین کسـی که اسـتحاله را مطرح کرده مرحوم شـیخ انصاری است، ما ابتـدا به بررسی کلام ایشان می‌پردازیم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۴

نظریه شیخ انصاری رحمه الله

شیـخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: قیود و اوصافی که در مأمور به دخالت دارد بر دو قسم است: قسم اوّل: قیودی که قبل از تعلّق امر و با قطع نظر از تعلّق امر باشـند و امکان دارد که مأمور به، متصف به آن قیـد نباشـد. به عبارت دیگر: ما وقتی قبل از تعلّق امر، قید را در ارتباط با مأمور به ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم مأمور به دو حالت می‌توانـد پیـدا کند: همراه بودن با آن قید و خالی بودن از آن قید. در باب صلاهٔ، این مسئله هم در مورد اجزاء مطرح است و هم در مورد شرایط.

نماز- با قطع‌نظر از تعلّق امر- هم می‌توانـد با سوره واقع شود و هم بـدون سوره، هم می‌توانـد قبل از دخول وقت واقع شود و هم بعد از دخول وقت، هم می‌تواند با طهارت لباس باشد و هم بدون طهارت لباس، هم می‌تواند با طهارت از حدث همراه باشد و هم بدون طهارت از حـدث. بنابراین، قیود مـذکور قیودی هسـتند که با قطع‌نظر از تعلق امر به مأمور به، مأمور به نسـبت به آنها دو حالت دارد. این سنخ قیود می‌توانند در مقام تعلّق امر مطرح شوند، مثل اینکه مولا بگوید:

صلّ مع الرکوع، صلّ مع الطهارهٔ، صلّ بعـد دخول الوقت و .... قسم دوم: قیودی هسـتند که با قطع‌نظر از تعلق امر، مأمور به نسـبت به آن‌ها دو حالت ندارد. قبل از ذکر مثال، لازم است تشبیهی ذکر کنیم: عنوان «مأمور به» بودن عنوانی است که با قطع‌نظر از امر مطرح نیست. اگر مرکّبی را به‌عنوان «صـلاهٔ» تشـکیل دادیم، تـا وقتی که امر به آن تعلّق نگرفته نمی‌توان آن را «مـأمور به» نامیـد، نمی‌توان عنوان «واجب» یا «مسـتحب» را برآن تطبیق کرد. این مسـئله، با رکوع و سـجود فرق دارد بایـد امر مولا بیاید تا بتوانیم به این مرکب، عنوان «مأمور به» را اطلاق کنیم و آن را «واجب» یا «مستحب» بنامیم. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: «قصد قربت» از این قبیل است.

البته ما به‌زودی احتمالاتی در ارتباط با معنای «قصد قربت» مطرح خواهیم کرد ولی «قصد قربت» در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۵

کلام مرحوم شیخ انصاری و شاگردان ایشان به‌معنای «قصد الأمر»- که معنای شایع قصد قربت است- می‌باشد. یعنی انسان نماز را به داعی اینکه امر به آن تعلّق گرفته است انجام دهد. و به اصطلاح دیگر اصولی، نماز را به «قصد امتثال امر» انجام دهد. شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: چگونه می‌توانیم تا وقتی امری نیامده و تکلیفی به صلاهٔ تعلّق نگرفته، بگوییم: «صلاهٔ مقید به داعی امر»؟ امری نیست که «صلاهٔ مقیّد به داعی امر» را درست کنیم. ابتدا باید امر بیاید تا بعد از آن بتوان صلاهٔ را مقیّد به داعی امر کرد. همان‌طور که تا وقتی امر نباشد، عنوان مأمور به و عنوان واجب و مستحب تحقق ندارد. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: قیود قسم اوّل، داخل در دایره مأمور به است ولی قیود قسم دوم نمی‌تواند داخل در دایره مأمور به باشد.[۲۴۶] ایشان به همین اندازه اکتفا کرده است ولی شاگردان ایشان- از جمله مرحوم آخوند- در مقام اقامه برهان و استدلال وارد شده و ادلّه متعدّدی را ذکر کرده‌اند.

معانی قصد قربت

معانی متعددی برای قصد قربت ذکر شده است: ۱- داعی امر: معنای معروف قصد قربت عبارت از این است که انسان مأمور به را به داعی امر انجام دهد. یعنی اگر از او سؤال کنند: چرا این مأمور به را انجام می‌دهی؟

بگوید: به خاطر اینکه امر به آن تعلّق گرفته است. قصد قربت در کلمات فقهاء معمولًا به این معنا می‌آید. ۲- داعی محبوبیت: یعنی انسان مأمور به را به داعی اینکه این عمل نزد مولا محبوبیت دارد، انجام دهد. ۳- داعی مصلحت ملزمه: یعنی انسان مأمور به را به داعی مصلحت ملزمه‌ای

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۶

که- طبعاً- در آن واجبْ وجود دارد، انجام دهد. ۴- داعی حُسن: یعنی انسان مأمور به را به داعی حسن آن عمل، انجام دهد بدون اینکه کاری به محبوبیت و مصلحت ملزمه داشته باشد. مثل اینکه انسان زکات را به فقیر می‌دهد و انگیزه او کمک کردن به فقیر است و این کاری است که از نظر عقلاء دارای حسن است. ۵- داعی قرب به مولا: یعنی انسان عمل را به داعی قرب به مولا و نزدیک شدن به او انجام دهد. ولی همان‌طوری که قبلًا اشاره کردیم، قصد قربتی که در کلام شیخ انصاری رحمه الله و بزرگان شاگردان ایشان- با واسطه یا بدون واسطه- مورد نفی و اثبات قرار گرفته «که آیا می‌شود در متعلّق امر اخذ شود یا نه؟» قصد قربت به معنای اوّل است. بحث در این است که آیا اتیان به داعی تعلق امر، می‌تواند در ردیف سایر اجزاء و شرایط قرار گیرد یا نه؟ شیخ انصاری رحمه الله و شاگردان ایشان قائل به استحاله شده‌اند.

البته در کلمات اینان، اختلافی وجود دارد که آیا مقصود از این استحاله، استحاله ذاتی است یا استحاله بالغیر؟

آیا استحاله اخذ قصد قربت در متعلّق امر، استحاله ذاتی است یا استحاله بالغیر است؟

همان‌طور که واجب بر دو قسم است: واجب بالذات و واجب بالغیر، ممتنع نیز بر دو قسم است: ممتنع بالذات و ممتنع بالغیر. واجب بالذات: عبارت از واجبی است که وجوب و لزوم تحقق آن به حسب ذات باشد، مثل باری تعالی که از وجوب وجودش، به وجوب

وجود بالذات تعبیر می‌شود. واجب بالغیر:[۲۴۷] عبارت از چیزی است که به حسب ذاتش، ضرورتِ وجود ندارد

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۷

ولی به‌واسطه غیر و به واسطه امر دیگری، ضرورتِ وجود پیدا کرده است، یعنی ضرورت وجود، در رابطه با ذاتش نیست بلکه مستند به غیر است، مثل وجوب وجودی که برای معلول تحقق پیدا می‌کند. معلول- به حسب ذات- ضرورتِ وجود ندارد ولی به واسطه وجود علت، ضرورتِ وجود پیدا می‌کند. علّت تامّه هر چیزی که تحقق پیدا کرد، آن چیز، واجب‌الوجود می‌شود ولی نه واجب‌الوجود بالذات، بلکه واجب‌الوجود بالغیر است، یعنی واجب‌الوجود به سبب علتی که غیر از معلول و مغایر با معلول است.

استحاله بالذات: مثل اجتماع نقیضین که در رأس تمامی استحاله‌ها قرار دارد.

تمام محالات باید رجوع به اجتماع نقیضین کند تا استحاله، تحقق داشته باشد. حتی در مورد اجتماع ضدّین نیز محققین می‌گویند: استحاله اجتماع ضدّین، به خاطر این است که منتهی به اجتماع نقیضین می‌شود نه اینکه اجتماع ضدین، در ردیف اجتماع نقیضین باشد. هرچند در این جهتی که ما بحث می‌کنیم فرقی ندارد. اجتماع نقیضین، استحاله ذاتی دارد، اجتماع ضدّین هم استحاله ذاتی دارد، حال ریشه آن همان اجتماع نقیضین باشد یا نباشد. استحاله بالغیر: مثال استحاله بالغیر، همان مثال واجب بالغیر است. اگر معلول بخواهد با قید معلولیّت خود، بدون علّت، تحقق پیدا کند، محال است. امّا استحاله آن، استحاله ذاتی نیست. تحقق حرارت، استحاله ذاتی ندارد ولی با توجه به اینکه معلول است، نمی‌تواند بدون علّت تحقق یابد. چنین چیزی استحاله دارد و از آن به «استحاله بالغیر» تعبیر می‌کنیم.[۲۴۸] حال بحث در این است که کسانی که می‌گویند: «اخذ قصد قربت در متعلّق امر، استحاله دارد» کلماتشان متفاوت است. از کلمات بعضی از آنان «استحاله ذاتی» و از کلمات بعضی دیگر «استحاله بالغیر» استفاده می‌شود. مثلًا مرحوم آخوند وقتی می‌خواهد مسئله را عنوان کند، ظاهرش این است که

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۸

می‌خواهد استحاله ذاتی را مطرح کند. ولی وقتی در مقام استدلال وارد می‌شود، از دلیل ایشان، استحاله بالغیر استفاده می‌شود. و ما به‌زودی کلام مرحوم آخوند را مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد. برای حفظ ترتیب بحث، مناسب است که ابتدا ادلّه قائلین به استحاله ذاتی و پس از آن، ادلّه قائلین به استحاله بالغیر مورد بحث و بررسی قرار گیرد. اگرچه نتیجه هر دو دسته ادلّه یک چیز است و آن استحاله اخذ قصد قربت در متعلّق امر است.

ادلّه قائلین به استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلّق امر[۲۴۹]

دلیل اوّل همان نسبتی که بین عرض و معروض در تکوینیات وجود دارد، بین حکم و متعلّق حکم در شرعیات نیز وجود دارد

. توضیح: وقتی یک بیاض- به‌عنوان عرض- عارض بر جسم می‌شود و جسمْ عنوان معروضیت به خود می‌گیرد، آیا عرض و معروض در رتبه واحدی هستند یا بین آنها نوعی تقدّم و تأخّر- هرچند رتبی باشد- وجود دارد؟ بدون اشکال، بین عرض و معروض، نوعی تقدّم و تأخّر وجود دارد، چون معروض، در وجود خودش استقلال دارد اما عرض، در عین اینکه واقعیت است، سنخ وجودی آن سنخی است که نیاز به یک محلّ و معروض در ذات آن مطرح است. چون این نیاز در ذات آن مطرح است اقتضاء می‌کند که ما نتوانیم عرض و معروض را در رتبه واحدی قرار دهیم بلکه معروض، تقدّم بر عرض دارد، البته نه تقدّم زمانی بلکه همان گونه که گفته شد تقدّم رتبی است، مثل تقدّمی که علت بر معلول دارد. این دلیل می‌گوید: در باب تشریعیات نیز همین‌طور است. نسبتی که بین متعلّق

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۲۹۹

حکم و خود حکم وجود دارد همانند نسبتی است که بین جسم و بیاض وجود دارد.

صلاهٔ، عنوان معروضیت دارد و امر دارای عنوان عرض است و لازمه اینکه نسبت میان آنها نسبت بین معروض و عرض است، تقدّم رتبی صلاهٔ نسبت به امر است، یعنی وقتی صلاهٔ را با امر متعلّق به آن مقایسه کنیم باید صلاهٔ، تقدّم رتبی بر امر داشته و امر، تأخّر رتبی از صلاهٔ داشته باشد. مستدلّ سپس نتیجه‌گیری کرده می‌گوید: ما وقتی سراغ متعلّق- یعنی صلاهٔ- می‌آییم می‌بینیم تقدّم رتبی رکوع، سجود، طهارت لباس، طهارت بدن و سایر اجزاء و شرایط بر امر مانعی ندارد، یعنی ممکن است مولا قبل از آنکه امر کند، در رتبه متقدّم بر امر، این خصوصیات و اضافات را ملاحظه کند. ولی وقتی نوبت به «قصد الأمر» می‌رسد می‌بینیم قصد الأمر نمی‌تواند تقدّم بر امر داشته باشد. وقتی از مولا امری صادر نشده، چگونه می‌توانیم بگوییم: قصد الأمر، تقدّم بر امر دارد؟ اضافه، بدون تحقق مضاف الیه، معنا ندارد، شما در رتبه متقدّمه می‌خواهید این قصد الأمر را بیاورید درحالی‌که در این رتبه، امری وجود ندارد. نتیجه این می‌شود که اگر ما بخواهیم قصد الأمر را در متعلّق اخذ کنیم لازمه‌اش این است که قصد الأمر، تقدّم رتبی بر امر داشته باشد درحالی‌که مسئله برعکس است، یعنی قصد الأمر، متوقف بر امر است و چیزی که توقف بر امر دارد، باید متأخر از امر باشد. به‌عبارت دیگر: اگر بخواهیم قصد الأمر- مانند سایر اجزاء و شرایط- در رتبه متقدّم بر امر اخذ شود، لازم می‌آید که در آن واحد، هم متقدّم بر امر باشد و هم متأخر. و چنین چیزی استحاله ذاتیه دارد. بنابراین، از دلیل فوق، استحاله ذاتیه استفاده می‌شود.

بررسی دلیل اوّل: ما قبول داریم که در باب عرض و معروض تکوینی، معروض، تقدّم رتبی بر عرض دارد و عرض، تأخر رتبی از معروض دارد. ولی شما که می‌گویید: «بین حکم و متعلّق حکم نیز همان نسبت میان عرض و معروض تکوینی برقرار است، یعنی در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰۰

آنجا هم تقدّم و تأخّر رتبی مطرح است» ما از شما سؤال می‌کنیم: آیا مقصود شما از حکم مولا چیست؟ آیا مقصود، اراده نفسانیه است که قائم به نفس مولاست یا مراد، بعث و تحریک اعتباری است که مفاد هیئت افعل است؟ در موالی عرفیه، صدور دستور مولا نسبت به عبد، متوقف بر مقدّماتی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت از اراده نفسانیه‌ای است که قائم به نفس مولا است و آن اراده، متعلّق به مراد است. مولا- وقتی به عبد می‌گوید: «اشتر اللحم»، اینجا یک اراده نفسانیه‌ای از مولا- به مراد- یعنی اشتراء لحم- تعلّق گرفته است و این اراده، قبل از دستور مولاست. ما از مستدلّ می‌پرسیم: آیا مقصود شما از حکم، همین اراده نفسانیه است که این اراده نفسانیه، یک واقعیت است. واقعیت، حتماً به این نیست که چیزی مشاهَد و محسوس خارجی باشد بلکه چون اراده قائم به نفس است واقعیتش به این است که تحقق داشته و قائم به نفس باشد، زیرا واقعیت هر چیز به حسب خود آن چیز است و واقعیت امور نفسانیه به این است که قائم به نفس باشند، همان‌طور که وجود ذهنی، یک واقعیت است ولی طرف وجودش ذهن است. اراده، مانند علم است، عالم بودن به یک چیز، امر اعتباری نیست، علمْ یک واقعیت است. معنای ذات الاضافه بودن علم، اعتباری بودن آن نیست. ولی معنای واقعیتْ این نیست که انسان آن را به چشم ببیند.

بلکه معنای واقعیتْ این است که در محل مناسبش تحقق واقعی داشته باشد. علم به یک مسئله دارای واقعیتی است که قائم به نفس عالم است نه اینکه واقعیتی محسوس و مشاهَد در خارج باشد. در باب اراده نفسانیه هم همین‌طور است. شما که از منزل اراده می‌کنید در درس شرکت کنید، نمی‌توانیم بگوییم: «این اراده، امر اعتباری است و واقعیت ندارد». اراده، دارای واقعیت است ولی واقعیتی که ذات الاضافه است، یعنی نیاز به متعلّق دارد. علم، نمی‌تواند بدون معلوم تحقق پیدا کند. کسی نمی‌تواند بگوید: «من عالم هستم» ولی وقتی نسبت به متعلق علم از او سؤال کنند، بگوید: «آن دیگر لازم نیست، بلکه من اجمالًا عالم هستم». چنین چیزی معنا ندارد. در باب اراده هم همین‌طور است. اراده،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰۱

یک واقعیت ذات الإضافه است و نیاز به متعلّق دارد. کسی نمی‌تواند بگوید: «من اراده کرده‌ام» ولی وقتی نسبت به متعلّق اراده از او سؤال کنند، بگوید: «لازم نیست اراده من به چیزی تعلّق گرفته باشد، بلکه اصل اراده تحقق دارد». چنین چیزی صحیح نیست. خلاصه اینکه ما به مستدل می‌گوییم: آیا مقصود شما از حکم، همین اراده‌ای است که قائم به نفس مولاست و متعلِّق به مراد است، یا اینکه مقصود از حکم، همان بعث و تحریک اعتباری است که مفاد هیئت افْعَلْ می‌باشد؟[۲۵۰] احتمال اوّل: این است که مقصود از حکم، همان اراده باشد. در این صورت می‌گوییم: ما دو مطلب را در ارتباط با اراده می‌پذیریم: ۱- یک مطلب همان واقعیت و نفسانیت اراده است که جای هیچ تردیدی نیست.

و در این جهت، مثل عرض است. همان‌طور که بیاضِ عارض بر جسم، یک واقعیت غیر قابل انکار است، اراده قائم به نفس هم یک واقعیت غیر قابل انکار است. ۲- مطلب دیگری که مسلّم است و در این جهت شباهت به عرض دارد، این است که همان‌طور که عرض نیاز به معروض دارد و متقوّم به معروض است، اراده هم به‌عنوان اینکه یک امر ذات الإضافه است، تعلّق به مراد دارد، اراده بدون مراد معنا ندارد، مستحیل است اراده‌ای باشد و مرادی نباشد. این دو مطلب را ما قبول داریم ولی بحث در این است که آیا متعلّق اراده چیست؟

آیا متعلّق اراده، عبارت از آن مراد خارجی است؟ وقتی شما شرکت در این درس را اراده می‌کنید، مراد شما و متعلّق واقعی اراده شما چیست؟ آیا متعلّق واقعی عبارت از این شرکت خارجی شما در درس است؟ شرکت خارجی که یک ساعت بعد از اراده شما تحقق پیدا می‌کند. بدون شک، حرکت شما از منزل، یک حرکت اختیاری و مسبوق به

اراده است. ولی آیا متعلّق این اراده چیست؟ اگر اراده، باید به مراد خارجی تعلّق بگیرد و بدون مراد خارجی تحقق پیدا نمی‌کند، چطور یک ساعت قبل از شرکت در درس اراده می‌کنید شرکت در درس را؟ در حال اراده که شرکت در درس واقعیتی ندارد و هنوز تحقق پیدا نکرده است، پس اراده شما به چه چیزی تعلّق گرفته است؟ عین همین مسئله در باب علم نیز مطرح است. علم هم یک واقعیت نفسانیه‌ای است که نیاز به معلوم دارد. اگر معلوم، امری است که بعداً می‌خواهد تحقق پیدا کند، آیا الآن که معلوم متحقق فی الخارج نداریم، علم هم نداریم؟ محققین می‌گویند: در باب علم، یک معلوم بالذات وجود دارد و یک معلوم بالعرض، موجود در خارج همان معلوم بالعرض است و معلوم بالذات، عبارت از صورت ذهنیّه این معلوم بالعرض است. یعنی مثلًا شما که الآن عالم هستید به این که سه روز دیگر جمعه است، با وجود اینکه جمعه الآن تحقق پیدا نکرده است ولی علم، قطعاً تحقق دارد. پس معلوم شما چیست؟ معلوم شما همان صورت ذهنیه از روز جمعه است که الآن در نفس شما وجود دارد. ارتباط اوّلی با علم را، آن صورت ذهنیّه دارد و روز جمعه‌ای که سه روز دیگر تحقق پیدا می‌کند، ارتباط بالعرض با علم دارد. پس چون این صورت ذهنیّه، صورت ذهنیّه آن واقعیت است، آن واقعیت، اتصاف به معلومیت پیدا می‌کند ولی اتصاف آن به معلومیت به‌عنوان معلومیت بالعرض است. لذا محققین در باب علم می‌گویند: ما یک معلوم بالذات داریم، که در حالِ علم، تحقق دارد- ولی در نفس شما و در ذهن شما- و آن صورت ذهنیه معلوم در خارج است و خود معلوم در خارج، عنوان معلومیت بالعرض را دارد. در باب اراده نیز همین‌طور است. شما وقتی از منزل خارج می‌شوید، بدون شک، اراده‌ای دارید و اراده، هم امر واقعی است و هم نیاز به متعلّق دارد که نمی‌توان گفت:

فعلًا متعلّقی وجود ندارد، در نتیجه باید بگوییم: متعلّق این اراده عبارت از صورت ذهنیّه مراد است و آن صورت ذهنیّه، در حال اراده وجود دارد، اگرچه مراد، بعداً تحقق پیدا می‌کند. شما الآن اراده می‌کنید یک ماه بعد به مسافرت بروید، مراد شما الآن تحقق

دارد و آن صورت ذهنیّه‌ای است که در ارتباط با سفر بعد از یک ماه تحقق دارد ولی خارجیت مراد، یک ماه بعد تحقق پیدا

می کند و صورت ذهنیه‌اش، هنگام تحقق اراده باید وجود داشته باشد و الّا لازم می‌آید اراده، فاقد متعلّق باشد. حال می گوییم: شما که می گویید: «حکم، نسبت به متعلّق، مثل بیاض نسبت به جسم است» اگر بنا باشد حکم، به‌معنای اراده باشد- که احتمال اوّل همین بود- در این صورت، لازم نیست که مراد شما الآن واقعیت خارجی داشته باشد، متعلّق اراده شما، صورت ذهنیّه صلاهٔ است. و به عبارت دیگر: وقتی مولا می‌خواهد به صلاهٔ، امر کند، و شما هم حکم را به‌معنای اراده دانستید، می گوییم: این اراده هم نیاز به مراد دارد ولی مرادش صلاهٔ خارجی با قصد امر خارجی نیست. این مراد بالعرض است. مراد بالذات، صورت ذهنیّه صلاهٔ و صورت ذهنیّه قصد الأمر است. آیا برای مولا ممتنع است که همان‌طور که در مقام اراده، صلاهٔ را متعلّق اراده قرار می‌دهد، صورت ذهنیّه قصد الأمر را هم متعلّق اراده قرار بدهد؟ این چه مانعی دارد؟ صورت ذهنیّه قصد الأمر که توقف بر امر ندارد.

صورت ذهنیّه قصد الأمر، عبارت از همان تصویری است که مولاـ دارد. همان‌طور که مولا، صلاهٔ را- قبل از وجود خارجی‌اش- تصویر می کند و آن را متعلّق اراده قرار می‌دهد، تقیّد این صلاهٔ به‌صورت ذهنیّه قصد الأمر را هم متعلّق اراده قرار می‌دهد و این اشکالی ندارد. این کجا توقف بر آمدن امر دارد؟ در حالی که باید مسئله برعکس باشد یعنی اوّل باید قصد الأمر تحقق پیدا کند تا امر بتواند محقق شود. بنابراین آنچه موجب توهّم این مستدلّ شده، این است که خیال کرده اراده، مستقیماً به مراد خارجی تعلّق می گیرد، در حالی که نه تنها در اینجا صورت ذهنیّه مطرح است بلکه مراد بالذات، همان صورت ذهنیّه است و مراد بالعرض عبارت از آن واقعیتی است که بعداً تحقق پیدا می کند. این در صورتی است که حکم به‌معنای اراده باشد و بعید نیست که مقصود آنان از حکم، همان اراده باشد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰۴

احتمال دوم: این است که مقصود از حکم، عبارت از بعث و زجر اعتباری باشد همان‌طور که این معنا، مشهور بین متأخرین از اصولیین می‌باشد. توضیح: بعث و زجر اعتباری در مقابل بعث و زجر حقیقی است. معنای بعث و زجر حقیقی این است که کسی دیگری را گرفته و به‌طور تکوینی، مجبور به انجام کاری بنماید و یا او را تکویناً از انجام کاری بازدارد. ولی بعث و زجر اعتباری این است که مولاـ با امر یا نهی خود، مأمور را در عالم اعتبار، تحریک به انجام مأمور به بنماید و یا او را از انجام کاری بازدارد. بعث و تحریک اعتباری، مانند سایر امور اعتباریه است ولی وقتی کلمه «اعتبار» به گوش ما می‌خورد، معمولًا مثالهای معروف آن- مانند ملکیت و زوجیت[۲۵۱]- به ذهنمان می‌آید، در حالی که یکی از مصادیق امور اعتباریه، همان بعث و تحریک اعتباری- در باب اوامر- و زجر و نهی اعتباری- در باب نواهی- است. و اگر پای امر اعتباری به‌میان آمد، حسابش با عرض و معروض جدا می‌شود، زیرا در باب عرض و معروض، دو واقعیت وجود دارد: یکی جسم، که استقلال در وجود دارد و دیگری بیاض، که استقلال در وجود ندارد و نیاز به معروض دارد. در باب عرض و معروض، این حرف درست است که معروض، تقدّم رتبی بر عرض دارد و عرض، تأخّر رتبی از معروض دارد. آنجا دو واقعیت مطرح است که بین آن دو، تقدّم و تأخّر رتبی وجود دارد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰۵

اما در باب امور اعتباریه این گونه نیست. امر اعتباری، واقعیتی ندارد که تقدّم و تأخّر، نسبت به آن مطرح باشد. این امر اعتباری، توجه پیدا می کند به صلاهٔ مقیّد به قصد الأمر، شما می گویید: «برای توجّه امر اعتباری به صلاهٔ مقیّد به قصد الأمر، باید قصد الأمر، وجود خارجی داشته باشد»، اگر قصد الأمر، نیاز به وجود خارجی دارد، پس خود صلاهٔ هم وجود خارجی می‌خواهد زیرا مقیّد، عبارت از صلاهٔ است. درحالی‌که شما تعلّق امر اعتباری را به خود صلاهٔ- به‌عنوان مقیّد- متوقف بر وجود خارجی صلاهٔ نمی‌دانید، زیرا اگر صلاهٔ، وجود خارجی پیدا کند، بعث و تحریک اعتباری، تحصیل حاصل خواهد بود. بنابراین همان‌طورکه تعلّق بعث و تحریک اعتباری به ذات مقیّد- که عبارت از صلاهٔ است- به معنای این نیست که قبل از تعلّق امر، باید صلاهٔ در خارج وجود پیدا کند- هرچند به تقدّم رتبی باشد- در رابطه با قیدش هم همین‌طور است.

لازم نیست که ابتدا امر و قصد الأمر وجود داشته باشد تا امر بتواند به آن تعلّق گیرد.

بلکه واقعیت مسئله این است که مولا در مقام تعلّق بعث و تحریک اعتباری، «صلاهٔ مقیّد به قصد الأمر» را ایجاد نمی‌کند بلکه آن را تصور می‌کند، سپس با «أقیموا الصلاهٔ» بعث و تحریک اعتباری را متوجّه به آن می‌کند. همان‌طور که تصوّر صلاهٔ، قبل از تحققش در خارج، خالی از اشکال است، تصور قصد الأمر هم اشکال ندارد. الآن که شما کلمه «قصد الأمر» را می‌شنوید، آن را تصوّر می‌کنید، آیا این به این معناست که باید امری تحقق داشته باشد؟ خیر، مولا صلاهٔ مقیّد به قصد الأمر را تصور می‌کند، سپس این مقیّد را متعلّق بعث و تحریک اعتباری قرار می‌دهد، کجای این کار اشکال دارد؟ این مسئله، مثل مسأله بیاض و جسم نیست. آنجا دو واقعیت است. در واقعیت عرض، تقوّم به واقعیت و خارجیتِ معروض دخالت دارد نه تقوّم به صورت ذهنیّه معروض. اما در اینجا وقتی بعث و تحریک، یک امر اعتباری شد، آنچه به‌عنوان مقدّمه این بعث و تحریک اعتباری مطرح است، همین تصوّر مقیّد با قید آن می‌باشد همان‌طور که نفس تصور مقیَّد- با اینکه در خارج اثری از آن نیست- مانعی ندارد، تصور قید هم که عبارت از قصد الأمر است چنین است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰۶

در اینجا لازم است مؤیِّد ی ذکر شود که در آینده نیز خیلی مورد استفاده قرار می‌گیرد: یک مؤیِّد روشن بر اینکه احکام، قابل مقایسه با اعراض نیست، این است که در باب اعراض، اگر جسمی معروض بیاض شد، درحالی‌که معروض بیاض است، نمی‌تواند معروض سواد هم باشد، اگرچه از ناحیه دو شخص باشد. چنین چیزی معقول نیست، زیرا تضادّ در واقعیت، امکان ندارد. اما در باب احکام، مسئله این‌طور نیست. اگر ما فرض کردیم پدری به فرزند خود بگوید: «باید سفر بروی» و مادر گفت: «نباید سفر بروی»، چگونه بین این دو، جمع می‌شود؟ آیا می‌گویید: «محال لازم می‌آید؟» این خود دلیل بر این است که مسأله احکام با مسأله اعراض فرق دارد و نمی‌توان امور اعتباریه را با واقعیات مقایسه کرد. در باب عرض و معروض، اجتماع دو عرض متضاد بر معروض واحد در آنِ واحد، مستحیل است اگرچه از ناحیه دو شخص باشد ولی در باب احکام، اجتماع دو حکم مختلف بر متعلّق واحد، در جایی که از ناحیه دو شخص باشد، مستحیل نیست. بنابراین مقایسه احکام با اعراض باطل است. این مؤیّد در خیلی موارد- از جمله مسأله اجتماع امر و نهی- مورد استفاده قرار می‌گیرد.

دلیل دوم بر استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلّق امر

تردیدی نیست که قصد الأمر با سایر اجزاء و شرایط فرق دارد، زیرا سایر اجزاء و شرایط اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند، نیاز به امر ندارد ولی قصد الأمر اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند متوقف بر امر است تا آن امر داعویت داشته باشد و انسان عمل را به داعی آن امر انجام دهد. از طرف دیگر ما وقتی شرایط تکلیف را بررسی می‌کنیم می‌بینیم یکی از شرایط عامّه تکلیف، عبارت از قدرت بر انجام تکلیف است. یعنی قدرت، تقدّم بر تکلیف دارد و قبل از تحقق تکلیف، باید تحقق پیدا کند. همان‌طور که استطاعت، شرط تکلیف در باب حج است، یعنی استطاعت، در رتبه مقدّم بر تکلیف است و پس از

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰۷

حصول استطاعت، تکلیف به حجّ در رتبه متأخر از آن تحقق پیدا می‌کند با این تفاوت که استطاعت، شرط شرعی در ارتباط با وجوب حجّ و قدرت بر تکلیف، شرط عقلی در ارتباط با همه تکالیف است. پس اگر قدرت، یکی از شرایط عامّه عقلیه تکلیف شد، معنایش این است که تکلیف، توقف بر قدرت دارد و قدرت، در رتبه متقدّم بر تکلیف است. در نتیجه، امر توقف بر قدرت بر متعلّق دارد و چون قصد الأمر در متعلّق امر اخذ شده است و قصد الأمر توقف بر امر دارد پس قدرت بر متعلّق هم متوقف بر امر

است.

به بیان دیگر: با توجه به اینکه اینان مسئله را روی واقعیت قصد الأمر پیاده کرده‌اند- نه تصور آنکه ما می‌گفتیم- قدرت بر متعلّق، متوقّف بر امر است چون قصد الأمر در متعلّق اخذ شده است و از طرفی، امر توقف بر قدرت دارد زیرا قدرت، یکی از شرایط عامّه تکلیف است. پس امر، متوقف بر قدرت و قدرت متوقف بر امر است و این دور صریح است و استحاله ذاتی دارد، همان‌طور که در فلسفه ثابت شده است. بررسی دلیل دوم: برای پاسخ از اشکال دور، باید به دو مطلب توجه شود: مطلب اوّل: آیا قدرت بر متعلّق که به‌عنوان شرط عقلی تکلیف است، باید در حین تکلیف، تحقق داشته باشد یا در حین تحقّق مأمور به؟ درست است که تکلیف به غیرِ مقدور جایز نیست و انسان حتماً باید قدرت بر مکلّف به داشته باشد ولی آیا این قدرت، در چه ظرفی باید باشد؟ روشن است که این قدرت باید در ظرف تحقق امتثال باشد، و لازم نیست در ظرف خود تکلیف وجود داشته باشد. مثلًا اگر مولا به عبدش دستور دهد که باید جمعه آینده به تهران سفر کنی، بدون شک عبد باید در روز جمعه، قدرت بر مسافرت داشته باشد، زیرا ظرف تحقق مأمور به، عبارت از روز جمعه است. بنابراین همین مقدار که امکانات سفر، در روز جمعه برای او فراهم باشد تکلیف به او متعلّق می‌شود اگرچه الآن هیچ وسیله مسافرتی در اختیار او نیست. و کسی نمی‌تواند بگوید:

«عقل در اینجا حکم به انتفاء تکلیف می‌کند». البته ما که پای عقل را به‌میان می‌آوریم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰۸

به این جهت است که مسئله، یک مسأله تعبدی نیست که بخواهیم در ارتباط با مفاد دلیل شرعی بحث کنیم بلکه حکم عقل در کار است. عقل می‌گوید: «اگر مولایی به عبدش امر کند که روز جمعه به تهران برو، عبد باید در روز جمعه قادر به مسافرت باشد و در زمان تکلیف- و حتی بعد از آن تا قبل از جمعه- قدرت بر تکلیفْ ضرورتی ندارد. در نتیجه قدرت بر تکلیف که یک شرط عقلی است مربوط به زمان انجام تکلیف است و قدرت در زمان تکلیف هیچ نقشی ندارد. چه‌بسا مکلّف در زمان تکلیف و بعد از آن- تا قبل از زمان انجام تکلیف- قدرت دارد ولی هنگام انجام تکلیف، قادر به اتیان آن نیست، این قدرت (قدرت در زمان تکلیف تا قبل از انجام تکلیف) هیچ نقشی در تکلیف ندارد. مطلب دوم: این مطلب هم یک مطلب عقلی است و ربطی به تعبد ندارد. و آن این است که آیا قدرت بر متعلّق در ظرف انجام آن، باید قدرتی باشد که با قطع‌نظر از امر تحقق داشته باشد یا اگر جایی فرض کردیم که خود امر، در تحقق قدرت تأثیر دارد، این قدرت هم کفایت می‌کند؟ ابتدا یک مثال عرفی مطرح می‌کنیم: فرض کنیم کسی خدمتکار یک مرجع تقلید است و می‌خواهد به مسافرت برود و وسیله‌ای ندارد و کسی هم وسیله در اختیار او نمی‌گذارد ولی اگر از ناحیه مرجع تقلید، دستوری در ارتباط با این سفر صادر شود، افراد متدین حاضرند وسیله در اختیارش قرار دهند، آیا اینجا می‌گویید: «چون این شخص، با قطع‌نظر از امر، قدرت ندارد پس این امر درست نیست»؟ خیر، بلکه می‌گویید، «مسأله اعتبار قدرت، یک شرط عقلی است و عقل می‌گوید: در جایی که امر هست قدرت هم باید باشد و از هرکجا آمده باشد فرقی نمی‌کند، چه از ناحیه خود امر بیاید چه با قطع‌نظر از امر وجود داشته باشد». حال در ما نحن فیه می‌گوییم: یک طرف توقف را ما قبول داریم و آن این است که تحقق قصد الأمر از ناحیه عبد، توقف بر امر دارد و نمی‌تواند بدون امر تحقق پیدا کند. اما طرف دیگر آنکه مربوط به حکم عقل است را قبول نداریم. شما می‌گویید: «امر، توقف بر قدرت بر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۰۹

متعلّق دارد» می‌گوییم: «آیا معنای توقف این است که قدرت بر متعلّق باید مقدّم بر امر باشد- هرچند تقدّم رتبی- و سپس امر بیاید؟»، این را ما قبول نداریم، چون ما ثابت کردیم که گاهی قدرت از ناحیه خود امر می‌آید و در چنین صورتی معنا ندارد که قدرت، تقدّم بر امر داشته باشد. بله، این مسئله را در باب استطاعت می‌توانید مطرح کنید چون در آنجا ما با دلیل شرعی روبرو هستیم و ظاهر دلیل شرعی می‌گوید:

«المستطیع یجب علیه الحجّ»، یعنی اوّل باید استطاعت حاصل شود و بعد از آن مسأله وجوب حجّ بیاید. و ما چاره‌ای غیر از التزام به ظاهر دلیل شرعی نداریم. ولی در اینجا مسأله ظهور نیست بلکه حکم عقل مطرح است و عقل- همان‌طور که گفتیم- قدرت ناشی از خود امر را نیز کافی می‌داند. در نتیجه ما نمی‌توانیم بگوییم: «الأمر یتوقف علی القدرة»، زیرا معنای توقّف، تقدّم رتبی است و ما گفتیم: «هیچ ضرورتی ندارد که قدرت بر متعلّق، قبل از امر تحقق پیدا کند، بلکه اگر بعد از امر هم بیاید مانعی ندارد». در نتیجه از این راه هم نمی‌توان استحاله ذاتی را ثابت کرد.

دلیل سوم بر استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلّق امر

اخذ قصد الأمر در متعلّق، دارای تالی فاسد محالی است، زیرا لازم می‌آید که دو لحاظ به خود امر تعلّق گرفته باشد: لحاظ آلی و لحاظ استقلالی. و شیء واحد نمی‌تواند در آنِ واحد، هم مورد لحاظ آلی و هم مورد لحاظ استقلالی قرار گیرد. بیان مطلب: وقتی مولاـ به یک مأمور به امر می‌کند، لحاظ مولا در ارتباط با خود امر، لحاظ آلی است زیرا امر، هدف او نیست، بلکه امر، وسیله‌ای برای تحقق مأمور به است. امر، مثل آینه‌ای است که انسان خودش را در آن می‌بیند که خودِ آینه، هدف نیست بلکه هدف، صورتی است که در آینه ملاحظه می‌شود. ولی مأمور به را- با تمام خصوصیات و قیودش- به‌طور مستقلّ، مورد لحاظ قرار می‌دهد، زیرا هدف اصلی مولا، همان متعلّق و مأمور به است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۰

حال در ما نحن فیه وقتی سراغ متعلّق می‌آییم می‌بینیم اجزاء و شرایط- غیر از قصد الأمر- را می‌توان مستقلّاً[۲۵۲] مورد لحاظ قرار داد. آن‌وقت اگر قصد الأمر- که مضاف و مضاف الیه است- هم داخل در متعلّق شد، باید هم مضافِ آن- یعنی نیت- استقلالاً ملحوظ شده باشد و هم مضاف الیه آن و مضاف الیه آن عبارت از امر است. در نتیجه، امر، از طرفی به‌عنوان آلیت ملاحظه شده است- چون وسیله تحقق مأمور به در خارج است- و از طرفی استقلالاً ملاحظه شده- چون قیدی است که در متعلّق اخذ شده است- بنابراین دو لحاظ به امر تعلّق گرفته است: لحاظ آلی و لحاظ استقلالی. و جمع بین دو لحاظ، در آنِ واحد، ممکن نیست، حتی اگر دو لحاظ استقلالی هم باشند، چه رسد به اینکه یکی آلی و دیگری استقلالی باشد، که آلیت و استقلالیت، دو نقطه مقابل یکدیگرند. بررسی دلیل سوم: این را ما قبول داریم که اگر امر به‌عنوان وسیله تحقق مأمور به باشد، لحاظ متعلّق به آن، آلی و اگر به‌عنوان مضاف الیه قصد باشد، لحاظ متعلّق به آن، استقلالی است، چون قصد الأمر در متعلّق اخذ شده است و خصوصیات متعلّق باید استقلالاً ملحوظ شود. ولی این را قبول نداریم که این دو لحاظ در آنِ واحد می‌باشند. مولا که می‌خواهد امر کند، ابتدا متعلّق را لحاظ می‌کند و در لحاظ متعلّق، باید خود متعلّق و خصوصیات آن، مورد لحاظ استقلالی قرار گیرند. وقتی این لحاظ تمام شد، نوبت به امر می‌رسد که لحاظ آلی به آن تعلّق می‌گیرد. پس بدون تردید، دو لحاظ وجود دارد، یکی آلی و دیگری استقلالی است ولی این دو لحاظ، در آنِ واحد نیستند بلکه مانند جاهایی که قصد الأمر در کار نیست، مولا ابتدا متعلّق را لحاظ می‌کند سپس امر را لحاظ می‌کند و جمع بین دو لحاظ در دو زمان مانعی ندارد و موجب استحاله نیست.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۱

دلیل چهارم بر استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلّق امر

مهم‌ترین دلیلی که در ارتباط با استحاله ذاتی اخذ قصد قربت در متعلّق امر ذکر شده، دلیلی است که مرحوم محقق نائینی ذکر کرده

و آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» نیز آن را به‌عنوان بهترین دلیل دانسته است: خلاصه فرمایش ایشان- با توضیحی از جانب ما- این است: نوع قضایایی که در مقام بیان احکام شرعیه وارد شده، قضایای حقیقیه است.[۲۵۳] مثلًا در باب حجّ از روایات استفاده می‌شود که: «المستطیع یجب علیه الحجّ»، در اینجا «المستطیع» ناظر به افراد است ولی نه خصوص افرادی که در زمان صدور حکم، مستطیع باشند بلکه هر انسانی که در آینده هم وجود پیدا کند و مستطیع شود، این حکم شامل حال او می‌شود. سپس می‌فرماید: قضیّه حقیقیّه، رجوع به قضیّه شرطیه می‌کند، یعنی با اینکه صورتش صورت قضیّه حملیّه است و در قضیّه حملیه، موضوع و محمول و اتحاد و هوهویت مطرح است ولی در باطن، به قضیّه شرطیه برگشت می‌کند و در قضیّه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۲

شرطیه، مقدّم و تالی مطرح است نه موضوع و محمول. در نتیجه قضیّه «المستطیع یجب علیه الحجّ» به قضیّه «إذا استطعتم یجب علیکم الحجّ» برگشت می‌کند، یعنی «المستطیع» که عنوان موضوع داشت، در اینجا عنوان مقدّم، و «یجب علیه الحجّ» که عنوان محمول داشت، عنوان تالی پیدا می‌کند. مرحوم نائینی می‌فرماید: اگر قضیّه شرطیه شد، قضیّه شرطیه دارای این خصوصیت است که اگر مولا گفت: «إذا استطعتم یجب علیکم الحجّ» مفاد این قضیّه این نیست که «بر شما لازم است مستطیع شوید تا حجّ بر شما واجب شود» بلکه وجود استطاعت را فرض کرده و فرموده: «اگر شما مستطیع شدید، حجّ بر شما واجب می‌شود ولی به شما نمی‌گویم بروید تحصیل استطاعت کنید اگرچه تحصیل استطاعت، مقدور شما هم باشد»، این قضیّه، از این جهت مانند «إن جاءك زید فأكرمه» است، معنای «إن جاءك زید فأكرمه» این نیست که اگر شما- فرضاً- بتوانید مقدّمات مجیء زید را فراهم کنید، برایتان لازم باشد فراهم کنید. خیر، معنای این قضیّه این است که وجوب اکرام، برفرض تحقّق مجیء است و تهیّه مقدّمات مجیء- به‌طوری که مجیء تحقق پیدا کند- بر شما لازم نیست. مرحوم نائینی می‌فرماید: نه تنها در «المستطیع یجب علیه الحجّ» این‌طور است بلکه در آیه شریفه (أوفوا بالعقود) نیز همین‌طور است. این آیه نمی‌گوید: «شما حتماً باید عقدی واقع سازید» بلکه می‌گوید: «اگر عقدی واقع شد وفای به آن واجب است». سپس می‌فرماید: بنابراین، استطاعت و عقد، با وجود اینکه اختیاری است و مولا- می‌توانست مثلًا تحصیل استطاعت را واجب کند و انسان هم می‌تواند آن را ایجاد کند ولی لازم نیست چنین کاری را انجام دهد بلکه اگر موضوع آن وجود پیدا کرد، به دنبال آن، حکم می‌آید. از این بالاتر، اموری است که در اختیار مکلّف نیست و ما به‌هیچ‌وجه نمی‌توانیم آن‌ها را در دایره تکلیف بیاوریم، مثل بلوغ و عقل که در اختیار مکلّف نیست و مولا نمی‌تواند کسی را که بالغ نیست، امر به بالغ شدن بنماید. و مثل زوال شمس در آیه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۳

شریفه (أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمسِ إلی غَسَقِ اللَّیلِ)،[۲۵۴] آیا کسی می‌تواند توهّم کند که ایجاد زوال شمس- با اینکه امری غیر اختیاری است- داخل در تکلیف مولا شود؟ و یا مسأله عقل نسبت به کسی که عاقل نیست، داخل در دایره تکلیف مولا قرار گیرد و مولا او را مکلّف به عاقل شدن بنماید؟ مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: در ما نحن فیه، که شما قصد قربت را به «قصد الأمر» معنا کردید، بدون تردید، امر کار مولاست و کار مولا در اختیار خود اوست نه در اختیار دیگری. حتی در «إن جاءك زید فأكرمه» اگر بخواهیم بگوییم: مجیء زید، اختیاری است، اختیاری بودن نسبت به خود زید است نه نسبت به عَمرو. مجیء زید، چگونه می‌تواند در اختیار عَمرو قرار گیرد؟ مگر اینکه آوردن زید مطرح باشد نه آمدن او، و بین آوردن و آمدن فرق است. مرحوم نائینی می‌فرماید: مضاف الیه قصد، عبارت از امر است و امر، کاری نیست که در اختیار عبد باشد بلکه مربوط به مولاست. پس وقتی مضاف الیه، خارج از دایره اختیار مکلّف شد، با اضافه مضاف به آن، قصد الأمر هم یک چیز غیر اختیاری می‌شود و در نتیجه باید وجود آن فرض شود نه اینکه داخل در دایره تکلیف شده و جزء مکلّف به قرار گیرد. مثل مسأله بلوغ و عقل و زوال شمس است. در مسأله زوال شمس، امکان نداشت که زوال شمس، همانند صلاة، داخل در دایره تکلیف باشد. در مورد زوال شمس، تعبیر

روشنی در روایت وجود دارد. می‌فرماید:

«إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتین»[۲۵۵] یعنی به صورت قضیّه شرطیه مطرح کرده و زوال شمس را مفروض الوجود دانسته است و به دنبال فرض وجود، مسأله وجوب نماز ظهر و عصر مطرح می‌شود. در قصد الأمر هم همین‌طور است. چون قصد الأمر نیز خارج از دایره اختیار مکلّف است، باید مفروض الوجود قرار داده شود نه اینکه در دایره تکلیف قرار گیرد. و اگر بخواهد داخل در دایره تکلیف شود، تکلیف به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۴

غیر مقدور است، زیرا قصد الأمر- مثل مجیء زید- غیر اختیاری است.[۲۵۶] و اگر بگویید: «هم فرض وجود شده، در ارتباط با خود تکلیف، و هم داخل در متعلّق است»، اشکال دیگری- غیر از مسأله تکلیف به غیر مقدور- لازم می‌آید و آن اتحاد حکم و موضوع است، یعنی لازم می‌آید چیزی که در ردیف حکم است، در موضوع هم باشد. از طرفی قصد الأمر چیزی است که در ردیف حکم است، یعنی حکم، با فرض وجود آن تحقق می‌یابد و از طرفی- به‌لحاظ اینکه در متعلّق اخذ شده و قید برای صلاهٔ قرار گرفته- در موضوع حکم هم قرار می‌گیرد و رتبه موضوع، مقدّم بر حکم است. در نتیجه لازم می‌آید قصد الأمر، هم در رتبه نفس حکم باشد و هم در رتبه قبل از حکم و چنین چیزی استحاله ذاتی دارد. محال است چیزی در آنِ واحد، در دو رتبه متقدّم و متأخّر واقع شود. و علت استحاله دور هم همین است یعنی در دور لازم می‌آید شیء واحد، در آنِ واحد، هم در رتبه متقدّمه باشد و هم در رتبه متأخّره. خلاصه اینکه مرحوم نائینی معتقد است: قصد الأمر نمی‌تواند در متعلّق اخذ شود، زیرا قصد الأمر، غیر اختیاری است و اگر اختیاری هم بود، مثل استطاعت و عقد و ...

داخل در دایره متعلّق نبود.[۲۵۷] بررسی کلام مرحوم نائینی در کلام ایشان، نکاتی وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد: اوّلًا: آیا تمام قضایا و یا نوع قضایایی که متضمن احکام شرعیه‌اند، به‌صورت قضیّه حقیقیّه می‌باشند؟ قضیّه حقیقیّه، یکی از اقسام قضیّه حملیّه خبریّه است. قضیّه «المستطیع یجب علیه الحجّ» را می‌توان قضیّه حقیقیّه دانست[۲۵۸] ولی آیا چگونه می‌توان

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۵

(أقیموا الصلاهٔ) و (آتوا الزکاهٔ) و (أوفوا بالعقود) را قضیّه حقیقیه دانست؟

این‌ها جمله انشائیه و از طریق هیئت افْعَلْ است و متضمن بیان حکم است و معنا ندارد ما اسم این‌ها را قضیّه حقیقیّه بگذاریم. در باب معاملات هم مهم‌ترین مسئله (أوفوا بالعقود) است که در تمامی معاملات، به‌عنوان ملاک مطرح است. و یا در باب عهد، قرآن می‌فرماید: (أوفُوا بِالعَهد إنّ العَهد کانَ مَسئولًا)[۲۵۹] و یا در مورد نذر داریم: (و لیوفوا نذورهم)[۲۶۰]. آیا می‌توان این سنخ ادلّه را- که تقریباً اکثر ادلّه متضمن احکام است- قضیّه حقیقیّه دانست؟ حتی قضیّه «المستطیع یجب علیه الحجّ» قضیّه‌ای است که از ادلّه و روایات به دست آورده‌اند و الّا آیه شریفه این‌گونه عنوان نکرده است. آیه می‌گوید: (لِلّهِ عَلی النّاسِ حِجُّ البَیتِ مَنِ اسْتَطاعَ إلیهِ سَبیلًا)،[۲۶۱] مگر اینکه بتوانیم از «من استطاع» عنوان «المستطیع یجب علیه الحجّ» را به‌صورت یک قضیّه حقیقیّه درآوریم. ثانیاً: برفرض که (أقیموا الصلاهٔ) هم مانند «المستطیع یجب علیه الحجّ» به‌عنوان قضیّه حقیقیّه مطرح باشد، ولی آنچه شما گفتید که «همه قضایای حقیقیّه، به قضایای شرطیّه رجوع می‌کنند» مورد قبول ما نیست بلکه این مطلب تنها در مورد بعضی از قضایای حقیقیّه امکان دارد. مثلًا قضیّه «المستطیع یجب علیه الحجّ» را می‌توان به قضیّه «أیّها المکلّفون إذا استطعتم یجب علیکم الحجّ» درآورد ولی برفرض که ما از اشکال اوّل صرف‌نظر کنیم و بپذیریم که (أقیموا الصلاهٔ) قضیّه حقیقیّه است، چگونه می‌توانیم آن را به‌صورت قضیّه شرطیه درآوریم؟ اگر بخواهیم آن را به‌صورت قضیّه شرطیه درآوریم، جزایش عبارت از «وجوب اقامه صلاهٔ» است ولی آیا شرط آن چیست؟ چیزی نداریم که بتوانیم شرط قرار دهیم.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۶

از اینجا ما به یک ضابطه کلی می‌رسیم و آن این است که قضایای حقیقیه‌ای رجوع به قضیّه شرطیه می‌کند که در آنها مکلّف، علاوه بر مکلّف بودن- که عنوان عامی است- دارای عنوان خاص دیگری هم باشد و به‌عبارت دیگر: خصوصیت دیگری، زاید بر عنوان مکلّف بودن، در ثبوت آن تکلیف اخذ شده باشد. مرحوم نائینی در این زمینه اصطلاح خاصی را به کار برده که در خیلی از موارد مفید است، ایشان می‌گوید: در بعضی تکالیف، علاوه بر اصل تکلیف، یک موضوع داریم و یک متعلَّق.[۲۶۲] مراد از متعلَّق، چیزی است که تکلیفْ به آن تعلّق می‌گیرد- که ما از آن به مأمور به تعبیر می‌کنیم- ولی موضوع تکلیف، عبارت از عنوان خاصی است که تکلیف، روی آن عنوان گذاشته شده است، مثلًا در آیه حجّ، (للَّه) تکلیف را و (حجّ البیت) متعلّق تکلیف را و (من استطاع إلیه سبیلًا) موضوع تکلیف- یعنی کسی که تکلیف بر او قرار داده شده- را بیان می‌کند. «من استطاع» عنوان خاصی است که زاید بر عنوان مکلّف بودن است. ارجاع این‌گونه قضایای حقیقیّه به قضیّه شرطیّه مانعی ندارد. و اگر کسی آیه (للَّه علی الناس ...) را به معنای «أیّها الناس إذا استطعتم یجب علیکم الحجّ» تفسیر کند، کسی به او اشکال نخواهد کرد. اما در (أقیموا الصّلاة) ما یک تکلیف داریم که مفاد هیئت افْعَلْ است. تکلیف همان وجوب است که از آن به بعث و تحریک اعتباری تعبیر می‌کنیم. و یک مکلّف به (یا متعلّق) داریم که عبارت از «إقامة الصلاة» است ولی در اینجا چیزی به‌عنوان موضوع نداریم. موضوع، عبارت از یک عنوان خاص است و ما در اینجا عنوان خاصی نداریم تا بتوانیم آن را به‌صورت قضیّه شرطیه درآوریم. (أقیموا الصلاة) را چگونه می‌توان به‌صورت قضیّه شرطیه درآورد.؟ معنای «أیّها المکلّفون یجب علیکم إقامة الصلاة» که دیگر شرط و جزاء ندارد که ما بگوییم: (أقیموا الصلاة) هم رجوع به قضیّه شرطیه می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۷

بله، نسبت به قیود غیر اختیاری می‌توان این حرف را زد و اصولًا چاره‌ای هم نداریم جز اینکه بگوییم: «قیود غیر اختیاری باید به‌صورت شرط در قضیّه شرطیه مطرح شود» مثلًا بگوییم: «أیّها الناس إذا بلغتم یجب علیکم إقامة الصلاة»، چون مسأله بلوغ و عقل و امثال این‌ها در دایره اختیار مکلّف نیست و به فرموده محقق نائینی رحمه الله باید فرض وجود این‌ها بشود. معنای فرض وجود، همان قضیّه شرطیه و تعلیق است. ممکن است گفته شود: با این بیان شما، کلام مرحوم نائینی تمام است، زیرا ایشان در ما نحن فیه فرمود: «قصد الأمر، کار مولاست و کار مولا در اختیار عبد نیست، بنابراین قصد الأمر، از امور غیر اختیاری است. در نتیجه قصد الأمر هم مانند بلوغ و عقل و زوال شمس، رجوع به قضایای شرطیه می‌کند». می‌گوییم: این حرف مورد قبول نیست زیرا: اوّلًا: ما قبول نداریم که قصد الأمر، از امور غیر اختیاری باشد. ما در بحث‌های گذشته گفتیم: «قدرتی که در متعلّق امر شرط است، مربوط به زمان امتثال است و در زمان صدور و جعل حکم، وجود و عدم آن مساوی است» و نیز گفتیم: «قدرتی که ما در ارتباط با متعلّق داریم دارای توسعه است و هم قدرتی را که با قطع نظر از امر است شامل می‌شود و هم قدرتی را که از طریق خود امر حاصل شود شامل می‌شود». حال می‌گوییم: قصد الأمر نیز مانند قدرت بر متعلّق است یعنی در زمان امتثال امر مورد نیاز ماست و در زمان تعلّق حکم نقشی ندارد. ملاک این است که وقتی عبد می‌خواهد نماز بخواند بتواند قصد الأمر داشته باشد. بنابراین قصد الأمر از امور اختیاری است و نمی‌توان آن را در ردیف بلوغ و عقل و زوال شمس قرار داد. زوال شمس در اختیار ما نیست، چه قبل از تکلیف مولا و چه بعد از آن، ولی قصد الأمر، در ظرف امتثال- که ما با آن کار داریم- در اختیار ماست و نمی‌توانیم آن را به قضیّه شرطیه رجوع بدهیم. ثانیاً: برفرض که بپذیریم قصد الأمر از امور غیر اختیاری است ولی می‌گوییم: «در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۸

قضیّه «إذا زالت الشمس تجب الصلاتان» که شما قضیّه شرطیه تشکیل می‌دهید، مفاد قضیّه شرطیه عبارت از این است که زوال شمس، دخالت در ترتب جزاء- یعنی وجوب نماز ظهر و عصر- دارد. یعنی زوال شمس، شرط وجوب است و تا وقتی که زوال شمس تحقق پیدا نکند، وجوبْ تحقق پیدا نمی‌کند». حال فرض می‌کنیم حرف شما درست باشد و قصد الأمر از امور غیر اختیاری

باشد، در این صورت باید بتوانیم آن را به قضیّه شرطیّه «إذا قصدت الأمر یجب علیك الصلاة» ارجاع دهیم، یعنی باید بگوییم: «قصد الأمر، در تحقق وجوب نماز دخالت دارد» و به عبارت دیگر: «همه عبادات در ارتباط با قصـد الأمر، عنوان واجب مشـروط را دارنـد. یعنی وقتی زوال شـمس حاصل شـد، باز هم نماز، واجب مشـروط است و بایـد شـرط دیگر آن- که قصـد الأمر است- بیایـد تا نماز واجب شود. پس به همان کیفیتی که زوال شـمس به‌عنوان شـرط، نقش در ترتب جزاء دارد، قصـد الأمر نیز همین‌طور است». و اگر بخواهیم اشکال دوم را به عبارت علمی‌تر بگوییم تا با کلام مرحوم نائینی تطبیق بیشتری داشته باشد، می‌گوییم: مرحوم نائینی فرمود: «اموری که به‌صورت شـرط در قضایا واقع می‌شوند، مولا آن‌ها را در مقام جعل و صدور حکم، مفروض الوجود قرار داده است». ما باید قدری این عبارت را تحلیل کنیم ببینیم آیا مراد از مفروض الوجود چیست؟

آیـا مراد این است که وجود ذهنی و لحـاظ ذهنی آنهـا در ترتّب جزاء دخالت دارد؟ یا مراد این است که وجود خارجی آن‌ها فرض شـده و وجود خارجی، دخالت در ترتب جزاء دارد. اگر بگویید: «معنای مفروض الوجود این است که وجود ذهنی این‌ها دخالت در جعل حکم دارد». می‌گوییم: «در این صورت بین مقـدور و غیر مقـدور فرقی نمی‌کند. شـما آمدید بین زوال شـمس و طهارت ثوب فرق گذاشتیـد. طهارت ثوب را مقـدور و زوال شـمس را غیر مقـدور دانستیـد. درحالی‌که فرق بین مقـدور و غیر مقـدور، مربوط به مرحله وجود

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۱۹

خارجی است نه مربوط به مرحله تصوّر. هر دوی آنها در مقام تصور، مقدور می‌باشند.

همـان‌طور که شـما می‌گوییـد: «فرض محـال، محـال نیست». یعنی تصور محـال و وجود ذهنی دادن به آن، محـال نیست. و نیز وقتی می‌گوییـد: «شـریک الباری ممتنع»، بـدون شک به «شـریک الباری» وجود ذهنی داده‌اید و الّا نمی‌توانستید آن را موضوع قرار دهید. محال بودن «شـریک الباری» به حسب وجود خارجی است و به حسب وجود ذهنی، هیچ اسـتحاله‌ای ندارد. بنابراین اگر مقصود شما از مفروض الوجود، عبارت از تصور وجود است- که ظاهر عبارت هم همین است- در این صورت نباید بین زوال شـمس و طهارت ثـوب فرقی وجـود داشـته باشـد، زیرا هر دو قابـل تصـور ذهنی هسـتند و آنچه در زوال شـمس غیر مقـدور است تحقـق خـارجی آن می‌باشد». اما اگر مقصود شما از مفروض الوجود، همان وجود خارجی باشد، می‌گوییم: قبول داریم که در وجود خارجی، بین زوال شمس و طهارت ثوب، فرق وجود دارد. خارجیّت زوال شـمس، غیر مقدور و خارجیت طهارت ثوب، مقدور است. ولی اشـکال این است که شـما نبایـد قصـد الأمر را در ردیف زوال شـمس قرار می‌دادیـد بلکه بایـد آن را در ردیف طهـارت ثوب قرار دهیـد، زیرا همـان‌طور که طهارت ثوب، مقـدور است، قصـد الأمر هم مقـدور است. ولی شـما می‌گوییـد: «طهارت، با قطع‌نظر از امر هم مقـدور است»، می‌گـوییم: این دیگر فرقی نمی‌کنـد. آنچه مـا می‌خواهیم مقـدوریت در ظرف امتثـال است و این مقـدوریت، از هر نـاحیه‌ای تحقق پیـدا کنـد- هرچنـد از نـاحیه امر باشـد- فرق نمی‌کنـد. در نتیجه دلیـل مرحوم نـائینی هم به نظر مـا تمام نیست. نتیجه بحث از مباحث گذشـته معلوم گردیـد که هیـچ‌یک از ادلّه چهارگانه‌ای که برای اثبات اسـتحاله ذاتی اخذ قربت در متعلّق امر، اقامه کرده‌اند تمام نیست.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۰

ادلّه قائلین به استحاله بالغیر اخذ قصد قربت در متعلّق امر

کلام مرحوم آخوند

از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که ایشان معتقد است اخذ قصد قربت در متعلّق امر، استحاله بالغیر دارد. ایشان وقتی مسئله را مطرح می کند، مدّعای خود را در قیافه استحاله ذاتی مطرح می کند ولی از دلیلی که اقامه می کند، استحاله بالغیر استفاده می‌شود. مرحوم آخوند در مدّعای خود این گونه تعبیر می کند: «لاستحالهٔ أخذ ما لا یکاد یتأتّی إلّا من قبل الأمر بشیء فی متعلّق ذاك الأمر». این بیان، قدری ظهور در مسأله دور و تقدّم شیء و تأخّر آن در آنِ واحد دارد و این مساوق با استحاله ذاتی است. ولی وقتی دلیل اقامه می کند می‌فرماید: اگر قصد الأمر در مکلّف به (/ متعلّق) اخذ شود و در ردیف سایر اجزاء و شرایط قرار گیرد، مکلّفْ قادر بر امتثال نخواهد بود. دلیل این مطلب- با توضیح ما- این است که تکلیف به غیر مقدور محال است ولی نوع استحاله آن، استحاله بالغیر است، یعنی چون مکلّف، قدرت بر امتثال ندارد، تکلیفْ محال می‌شود، مثل استحاله معلول بدون علت که استحاله بالغیر است. بنابراین در دلیل مرحوم آخوند استحاله بالغیر مطرح شده است. سپس مرحوم آخوند در مقام اثبات این مطلب برمی‌آید که چرا مکلّف، قدرت بر امتثال ندارد؟ ممکن است کسی بگوید: در مقام تعلّق امر و جعل حکم، تصور مأمور به کافی است و نیازی به تحقق خارجی آن نیست، بلکه اصولًا نباید وجود خارجی داشته باشد.

و همان‌طور که مولا در مقام جعل حکم، مأمور به را تصوّر می کند، و بعد از آن، امر را متوجّه این مأمور به می‌سازد، می‌تواند قصد الأمر را هم تصور کند. تصور قصد الأمر، نیازی به امر ندارد. آنچه نیاز به امر دارد، وجود خارجی قصد الأمر است. اما تصور

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۱

قصد الأمر، مانند تصور خود عنوان صلاهٔ است که هیچ ربطی به وجود خارجی ندارد.

بنابراین مولا در مقام جعل حکم، صلاهٔ و قصد الأمر را تصور می کند و امر خودش را متعلق به «صلاهٔ با قصد الأمر» می کند. اما از نظر مقام امتثال، درست است که مکلّف باید قدرت بر امتثال داشته باشد ولی این قدرت، مربوط به زمان امتثال است و در زمان امتثال هم، امر وجود دارد و قصد الأمر امکان دارد. خلاصه اینکه متوهّم می گوید: مکلّف، قدرت بر امتثال دارد و نه اشکالی در مرحله جعل حکم وارد می‌شود و نه در مرحله امتثال، پس چگونه شما می‌فرمایید: «اگر قصد الأمر در متعلّق اخذ شود، مکلّف، قادر بر امتثال نخواهد بود». مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: ما برای اثبات عدم قدرت بر امتثال از راه دیگری وارد می‌شویم و آن این است که می گوییم: مکلّف می‌خواهد نماز را به داعی امری که به صلاهٔ تعلّق گرفته انجام دهد.

درحالی که براساس مبنای شما (مستشکل)، صلاهٔ، امر ندارد. آنچه امر دارد عنوانی مقیّد است. شما (مستشکل) می گویید: «صلاهٔ با قصد الأمر» به‌عنوان مأمور به است. پس صلاهٔ به تنهایی متعلّق امر نیست و چیزی که امر به آن تعلّق نگرفته چگونه می‌توان آن را به داعی امرِ متعلّق به آن انجام داد؟ به عبارت دیگر: آنچه در صلاهٔ مطرح است این است که انسان صلاهٔ را به داعی امر متعلّق به صلاهٔ انجام دهد، پس باید صلاهٔ، مأمور به باشد تا بتوانیم صلاهٔ را به داعی امر متعلّق به صلاهٔ انجام دهیم. در حالی که شما می گویید: صلاهٔ، مأمور به نیست بلکه «صلاهٔ مقیّد به قصد الأمر» مأمور به است، بنابراین «صلاهٔ تنها» مأمور به نیست و چیزی که مأمور به نیست نمی‌توان آن را به داعی امر متعلّق به آن انجام داد، زیرا امری به آن تعلّق نگرفته است. اشکال: چگونه شما (مرحوم آخوند) می‌فرمایید: «صلاهٔ، امر ندارد»؟ درست است که مأمور به، صلات مقیّد است ولی وقتی مقیّد- بما هو مقیّد- مأمور به شد، ذات مقیّد هم مأمور به است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۲

مرحوم آخوند می‌فرماید: اشکال همین‌جاست. هرجایی که مسأله مقیّد مطرح است، دو جزء تحلیلی عقلی در کار است، یکی ذات مقیّد، دیگری هم تقیّد مقیّد به این قید. هرچند قید، خارج است ولی تقیّد، جزء است و جزئیت آن‌هم جزئیت تحلیلی عقلی است نه جزء خارجی و واقعی. ذات مقیّد هم همین‌طور است. این گونه نیست که در موارد وجود مقیّد، ما یک جزء خارجی داشته باشیم و یک جزء تحلیلی عقلی. در مسأله مقیّد، دو جزء داریم ولی هر دو، جزء تحلیلی عقلی می‌باشند و در اجزاء تحلیلی عقلی، که

درحقیقت، یک وجود واحد و یک حقیقت واحد است، همین وجود واحد، به‌عنوان مأمور به است، و نمی‌توانید بگویید: «به هریک از این اجزاء تحلیلی عقلی هم امر تعلّق گرفته است». خیر، هیچ‌یک از این دو جزء تحلیلی عقلی- یعنی ذات مقیّد و تقیّد- متعلّق امر قرار نگرفته‌اند بلکه شیء واحد به‌عنوان مأمور به قرار گرفته است. گویا کسی به مرحوم آخوند می‌گوید: کلام شما در صورتی درست است که قصد الأمر را به‌عنوان قیدیت و شرطیت در مأمور به اخذ کنیم ولی اگر قصد الأمر را در ردیف اجزاء- مثل رکوع و سجود و ...- قرار دهیم، کلام شما (مرحوم آخوند) مورد قبول نیست، زیرا در آنجا دیگر اجزاء تحلیلیه نداریم. چیزی که مرکّب از اجزاء است، اجزائش حقیقی می‌باشند نه تحلیلی عقلی. بنابراین ما می‌گوییم: امر، به «صلاة مرکّب از اجزاء که از جمله آنها قصد امر است» تعلّق گرفته است. یعنی قصد الأمر را هم- در ردیف رکوع و سجود- در متعلّق بیاوریم. در نتیجه قصد الأمر هم مانند رکوع و سجود و ...

مأمور به خواهد شد، زیرا در باب مرکّبات گفته‌اند: «مرکّبات، وجودی غیر از وجود اجزاء ندارد، بلکه مرکّب، همین اجزاء است نه اینکه متحصِّل از اجزاء و امری غیر از اجزاء باشد» در این صورت، لازمه تعلّق امر به صلاة، تعلّق آن به رکوع و سجود است. و ما اگر قصد الأمر را در ردیف سایر اجزاء بیاوریم، می‌توان آن را به داعی امر متعلّق به آن اتیان کرد. همان‌طور که می‌توان رکوع را به داعی امر متعلّق به آن انجام داد. مجموعه صلاة را به طریق اولی می‌توان به داعی امر متعلّق به آن اتیان کرد. خلاصه اینکه مستشکل می‌گوید: مدّعای شما (مرحوم آخوند) این بود که

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۳

قصد الأمر نمی‌تواند در متعلّق نقش داشته باشد، نه به‌عنوان جزئیت و نه به‌عنوان شرطیت. درحالی‌که دلیل شما تنها نسبت به شرطیت تمامیت داشت ولی نسبت به جزئیت ناتمام بود و مکلّف، قادر است صلاة را به داعی امر متعلّق به آن اتیان کند و نمی‌توانید بگویید: «صلاة، مأمور به نیست» زیرا اجزاء مأمور به، مأمور به می‌باشند همان‌طور که رکوع و سجود و ... مأمور به می‌باشند. مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید: شما (مستشکل) می‌گویید: «مأمور به گویا مرکّب از دو جزء است: صلاة و قصد الأمر، و همان‌طور که صلاة، مأمور به است، قصد الأمر هم مأمور به می‌شود، زیرا قصد الأمر، مانند رکوع و سجود است و همان‌طور که آنها مأمور به می‌باشند، قصد الأمر هم مأمور به است». این کلام شما دارای دو اشکال است: اوّلًا: قصد به معنای اراده است و ما (مرحوم آخوند) در جای خود ثابت کرده‌ایم[۲۶۳] که افعال اختیاری انسان، به خاطر مسبوقیت به اراده، عنوان ارادیت و اختیاریت پیدا می‌کند. اما خود اراده، اگر بخواهد اختیاری باشد، باید مسبوق به یک اراده دیگر باشد و اگر اراده دوم هم بخواهد اختیاری باشد، باید مسبوق به اراده سوم باشد و ... این منجر به تسلسل می‌شود. لذا برای اینکه تسلسل پیش نیاید از اوّل می‌گوییم: فعل اختیاری، به خاطر مسبوقیت به اراده، عنوان اختیاری پیدا می‌کند اما خود اراده، غیر اختیاری است، زیرا مسبوق به اراده نیست، چون اگر بخواهد مسبوق به اراده باشد، تسلسل لازم می‌آید. مرحوم آخوند می‌فرماید: حال که اراده، غیر اختیاری است و متعلّق امر هم باید مسأله‌ای اختیاری باشد، قصد الأمر به‌معنای «اراده امر»، نمی‌تواند جزء مأمور به باشد، زیرا اگر جزء مأمور به شد، باید امر به آن تعلّق بگیرد، و چون قصد الأمر، غیر اختیاری است نمی‌تواند امر به آن تعلّق گیرد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۴

ثانیاً: برفرض که از اشکال اوّل هم صرف‌نظر کنیم و قصد الأمر را مانند خود صلاة، امری اختیاری بدانیم و بگوییم: «هر دو می‌توانند متعلّق امر قرار گیرند»، ولی در اینجا اشکال دیگری وجود دارد و آن اشکال این است که اگر امر به این مجموع تعلّق گرفت، معنایش این است که شما بتوانید این مجموع را به داعی امر متعلّق به مجموع، اتیان کنید. صلاة را اگر بخواهید به داعی امر اتیان کنید، مانعی ندارد ولی داعی امر- که جزء دوم است- را نمی‌توان به داعی امر اتیان کرد. چگونه ممکن است محرک و متحرک، شیء واحدی باشند؟ داعی امر یعنی محرکیت امر و همین داعی امر که مأمور به واقع می‌شود به‌معنای محرکیت می‌شود. در نتیجه

داعی امر، هم محرّک است و هم متحرّک، و چنین چیزی معقول نیست. ممکن است گفته شود: ما صلاة را به داعی امر اتیان می‌کنیم ولی خود داعی امر را به داعی امر اتیان نمی‌کنیم. مرحوم آخوند می‌فرماید: شما نمی‌توانید چنین کاری بکنید، زیرا اینکه شما شنیده‌اید که انسان می‌تواند رکوع را به داعی امر متعلِّق به رکوع انجام دهد، در مورد جایی است که بخواهد همه نماز و مأمور به را به داعی امر متعلِّق به مجموع انجام دهد و الّا آیا کسی می‌تواند از مجموع نماز فقط به رکوع اکتفا کرده و رکوع را به داعی امر متعلّق به رکوع انجام دهد؟ خیر، اینکه می‌گویند رکوع را به داعی امر متعلِّق به رکوع می‌توان انجام داد، مراد این است که در ضمن مجموع این کار انجام دهد، نه اینکه رکوع و سجود به تنهایی را بتوان به داعی امر متعلّق به آن انجام داد. و ما نحن فیه از این قبیل است. شما نمی‌خواهید مجموع صلاة و قصد الأمر را به داعی امر اتیان کنید، بلکه می‌خواهید جزئی از این مأمور به را به داعی امر متعلّق به این جزء اتیان کنید و این عیناً مثل این است که بخواهید رکوع را به تنهایی، به داعی امر متعلّق به رکوع انجام دهید. همان‌طور که این فایده ندارد، صلاة به تنهایی را- که جزء مأمور به است- نیز اگر بخواهید به داعی متعلّق به آن جزء فقط انجام دهید، صحیح نیست. بنابراین اگر بخواهید مجموع- یعنی صلاة با قصد الأمر- را به داعی امر انجام

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۵

دهید، معنایش این است که داعی امر را هم به داعی امر انجام داده باشید و اگر بخواهید خصوص صلاة را به داعی امر انجام دهید، معنایش این است که تنها جزئی از مأمور به را به داعی امر متعلّق به آن انجام داده باشید و این مفید نیست. در نتیجه همان‌طور که قصد الأمر- به‌عنوان قیدیت و شرطیت- نمی‌تواند در مأمور به اخذ شود، به‌عنوان جزئیت و شرطیت هم نمی‌تواند در مأمور به اخذ شود. سپس مرحوم آخوند مسأله تعدّد امر را مطرح کرده و راه وارد شدن از طریق تعدّد امر را مسدود می‌کند، که این قسم از کلام ایشان نیاز به توضیح ندارد. پس برهان مرحوم آخوند در ارتباط با استحاله قصد الأمر در متعلّق، عبارت از عدم قدرت بر امتثال است که نتیجه آن استحاله بالغیر است.[۲۶۴]

بررسی کلام مرحوم آخوند[۲۶۵]

اشاره

اصول فقه شیعه ؛ ج۳ ؛ ص۳۲۵

کلام مرحوم آخوند، جواب‌های متعدّدی داده شده است که در ذیل به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

۱- کلام مرحوم بروجردی و امام خمینی رحمه الله در پاسخ به کلام مرحوم آخوند

کلام این دو بزرگوار مبتنی بر چند مقدّمه است:[۲۶۶] مقدّمه اوّل: چون بحث ما در ارتباط با متعلّق امر است، ابتدا باید ببینیم آیا متعلَّق امر عبارت از چیست؟ در بدو نظر، سه احتمال جریان دارد:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۶

احتمال اوّل: متعلّق امر، عبارت از نفس ماهیات باشد بدون هیچ‌گونه تقیّدی، نه در ارتباط با وجود ذهنی و نه در ارتباط با وجود خارجی. به عبارت دیگر: نفس ماهیت که خارج از دایره وجود است و نسبت آن به وجود و عدم مساوی است، متعلّق امر می‌باشد. احتمال دوم: متعلّق امر، عبارت از ماهیّت مقیّد به وجود ذهنی مولا- نه وجود ذهنی مکلّف- باشد، یعنی وقتی مولا می‌فرماید: «الصلاة واجبة»- که عبارت دیگری از (أقیموا الصلاة) است- کلمه «واجبة» در این قضیّه حملیه بر ماهیت صلاة حمل نشده است.

بلکه موضوع، عبارت از صلاتی است که مولا در ذهنش تصور کرده و با وصف متصوّر بودن و موجود بودن در ذهن مولا، موضوع برای «واجبهٔ» قرار گرفته است، مثل اینکه مولا تصریح کند که صلاهٔ متصور و موجود در ذهن من- با قید وجود ذهنی‌اش- متعلّق وجوب قرار گرفته است. احتمال سوم: متعلّق امر، عبارت از ماهیت مقیّد به وجود خارجی آن می‌باشد، یعنی «الصلاهٔ المتصفهٔ بالوجود الخارجی محکومهٔ بالوجوب». حال ببینیم آیا کدام یک از این سه احتمال درست است؟ بررسی احتمال سوم: اگر ما پای وجود خارجی را به میان آوریم و بگوییم:

«صلاهٔ مقیّد به وجود خارجی معروض وجوب قرار گرفته و واجب است»، اگرچه ما در اینجا کلمه عرض و معروض را مجازاً به کار می‌بریم[۲۶۷] ولی بالاخره، یک تقدّم و تأخّر رتبی- از نظر موضوع و حکم- در کار است. همیشه رتبه موضوع، مقدّم بر حکم است، همان‌طور که رتبه موصوف، مقدّم بر صفت است. در این صورت باید بگوییم: «صلاهٔ موجود در خارج، تقدّم بر وجوب دارد» یعنی اوّل باید نماز در خارج وجود پیدا کند، سپس اتصاف به وجوب پیدا کند. این حرف، در ارتباط با ملکیت و زوجیت و امثال آن درست است. تا وقتی که زوجین در خارج وجود نداشته باشند، اتصاف به وصف زوجیت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۷

پیدا نمی‌کنند. تا خانه‌ای در خارجْ وجود نداشته باشد، نمی‌تواند اتصاف به مملوک بودن پیدا کند، هرچند ملکیت و زوجیت دو امر اعتباری هستند. اما در ارتباط با وجوب، نمی‌توان گفت: «اوّل باید نماز در خارجْ وجود پیدا کند سپس اتصاف به وجوب پیدا کند»، اگرچه بعدیّت، رتبی باشد. زیرا تا نماز واجب نشود، کسی آن را در خارج ایجاد نمی‌کند و بعد از آنکه وجود پیدا کرد، دیگر غرض مولا حاصل می‌شود و با حصول غرض مولا، تکلیف ساقط می‌شود. لذا در اصول جمله مشهوری است که در بسیاری از جاها مطرح می‌کنند و می‌گویند: «خارج، ظرف سقوط تکلیف است نه ظرف ثبوت آن». بنابراین، بین وجوب با ملکیت و زوجیت تفاوت وجود دارد، اگرچه همه آن‌ها امور اعتباری می‌باشند. زوجیت و ملکیت، نیاز به وجود خارجی دارند ولی در باب وجوب، اگر وجود خارجی تحقق پیدا کرد، وجوبْ ساقط می‌شود. وقتی غرض حاصل شد، نه حدوث امر معنا دارد و نه بقاء امر می‌تواند معنا داشته باشد. در نتیجه احتمال سوم، بدون اشکال کنار می‌رود. بررسی احتمال دوم: اگر «صلاهٔ متّصف به وجود ذهنی مولا» واجب باشد، دیگر قابلیت امتثال نخواهد داشت، زیرا در این صورت، «ذاتِ مقیّد» مطرح نیست بلکه «مقیّد با وصف تقیّدش» مطرح است. صلاهٔ مقیّد به وجود ذهنی مولا را چگونه می‌توان امتثال کرد؟ اگر بخواهید وجود ذهنی خودتان را امتثال «الصلاهٔ واجبهٔ» قرار دهید، دارای دو اشکال است: اوّلًا: وجود ذهنی شما غیر از وجود ذهنی مولاست. این دو، مثل زید و عَمرو می‌باشند. اگر مولا بگوید: «أکرم زیداً» و شما بروید عَمرو را اکرام کرده و بگویید: «زید و عَمرو، دو فرد انسان می‌باشند»، این معنا قابل تعقّل نیست. وجود ذهنی مولا با وجود ذهنی شما همین حکم را دارد. بلکه اگر یک مطلب را شما دو بار تصور کردید، در همان ذهن شما هم بین این دو، مغایرت وجود دارد، زیرا دو وجود ذهنی است و دو وجود، امکان ندارد یکی باشد. دو وجود ذهنی، مثل دو وجود خارجی است. همان‌طور

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۸

که دو وجود خارجی- با وصف تخصّص به خصوصیاتشان- با هم مغایرت دارند، دو وجود ذهنی هم مغایرت دارند، اگرچه در ذهن یک نفر باشند، زیرا هر وجود ذهنی همراه با یک خصوصیت فردیّه است و معنا ندارد که ما دو فرد را یکی حساب کنیم. ثانیاً: برفرض که آنچه در ذهن شماست همان چیزی باشد که در ذهن مولاست و با وصف تقیّد هم مغایرتی بین آنها نباشد ولی واقعاً می‌دانیم مطلب این‌طور نیست.

امتثال «الصلاهٔ واجبهٔ» به این نیست که انسان، اوّل ظهر روبه‌قبله بنشیند و نماز را تصوّر کند بلکه امتثال به این است که انسان در خارج نماز را اتیان کند و اگر مسأله خارج به‌میان آمد، دیگر بین خارج و بین وجود ذهنی مولا مباینت کامل تحقق دارد وجود

خارجی با وجود ذهنی قسیم یکدیگرند و دو نوع وجود به‌حساب می‌آیند، مثل انسان و بقر می‌باشند. انسان و بقر اگرچه دو نوع از حیوانند و در جنس قریب- یعنی حیوان- با یکدیگر مشترکند ولی امکان ندارد فردی از افراد انسان، برای بقر هم فردیّت پیدا کند. لازمه تنوّع و تعدّد انواع این است که بین این‌ها مغایرت کلی باشد، به این معنا که هیچ فردی از افراد این نوع نتواند مصداق نوع دیگر واقع شود و هیچ فردی از افراد نوع دوم هم نتواند مصداق نوع اوّل واقع شود. مسأله وجود ذهنی و وجود خارجی، دارای چنین حالتی می‌باشند، دو نوع از وجودند و قسیم هم می‌باشند و اگر قسیم بودند، دیگر معقول نیست که اتحادی بین آنها به‌وجود آید یعنی موجود در ذهن- بما أنّه موجود ذهنی- معقول نیست که در خارج تحقق پیدا کند. بله، ماهیت در خارج تحقق پیدا می‌کند ولی نه ماهیت مقیّد به وجود ذهنی. همان‌طور که ماهیت مقیّد به‌وجود خارجی نمی‌تواند در ذهن بیاید. اشکال: پس ما چگونه موجودات خارجی را تصوّر می‌کنیم؟ آیا ما زیدی را که در حیاط مسجد حرکت می‌کند تصور نمی‌کنیم؟ مگر تصور، وجود ذهنی نیست؟ پس این موجود خارجی، وجود ذهنی پیدا کرده است یعنی درحقیقت، بین وجود خارجی و بین وجود ذهنی جمع شد. جواب: ما در بحث‌های مربوط به اراده گفتیم: اراده، شبیه علم است. چون تصوّر،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۲۹

یک نوع از علم است. در منطق می‌خوانیم: العلم إن کان إذعاناً للنسبة فتصدیق و إلّا فتصوّر.[۲۶۸] و در باب علم گفتیم: ما یک معلوم بالذات داریم و یک معلوم بالعرض. در جایی که علم شما به امور آینده تعلّق می‌گیرد، مثلًا علم پیدا می‌کنید که فردا پنجشنبه است، درحالی‌که هنوز آینده‌ای تحقق پیدا نکرده است، شما به چه چیزی علم پیدا می‌کنید؟ آنجا گفتیم: آنچه معلوم بالذات است، صورت ذهنیه‌ای است که در ارتباط با پنج‌شنبه در ذهن شما مرتسم است ولی واقعیت و خارجیت پنج‌شنبه برای شما به‌عنوان معلوم بالعرض است و اگر بخواهد به‌عنوان معلوم بالذات مطرح باشد شما نمی‌توانید بگویید من علم دارم، زیرا علم، معلوم می‌خواهد و در اینجا معلومی وجود ندارد، هنوز پنج‌شنبه‌ای تحقق پیدا نکرده است پس چطور می‌شود هم علم باشد و هم نیاز علم به معلوم محرز باشد و هم معلومی وجود نداشته باشد. این ما را راهنمایی می‌کند به اینکه معلومی که طرف اضافه علم است و برای تحقق علم باید وجود داشته باشد، عبارت از معلوم بالذات است و آن عبارت از صورت نفسانیه حاصل در نفس انسان است و الّا پنج‌شنبه‌ای که بعداً می‌آید، معلوم بالعرض است. در باب وجود ذهنی نسبت به وجود خارجی هم همین‌طور است، زید خارجی- با وصف خارجیتش- نمی‌تواند در ذهن شما بیاید. آنچه در ذهن شما می‌آید، صورت و نقشه این زید خارجی است. پس اینکه شما می‌گویید: «من زید را تصوّر کردم و تصوّر هم یکی از شعبه‌های علم است، یعنی وجود ذهنی به زید دادم» معنایش این نیست که همین زید موجود در خارج، موجود در ذهن شد، چنین چیزی معقول نیست بلکه آنچه در ذهن شماست و از آن به تصور و علم تعبیر می‌کنید، صورت حاصله از این موجود خارجی است. در نتیجه اگر مراد از صلاة در «الصلاة واجبة» عبارت از «صلاة مقیّد به وجود ذهنی مولا» باشد، چنین صلاتی قابلیت امتثال در خارج را ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳۰

لذا احتمال دوم هم باطل است. بررسی احتمال اوّل: با بطلان احتمال دوم و سوم، آنچه برای ما متعیّن می‌شود، احتمال اوّل است، یعنی موضوع در «الصلاة واجبة»، عبارت از ماهیت صلاة- با قطع‌نظر از تقیّد به وجود خارجی یا وجود ذهنی- می‌باشد، زیرا اگر تقیّدها را مطرح کنیم، تالی فاسد به دنبال می‌آورد.[۲۶۹] مقدّمه دوم: این جمله که مرحوم آخوند می‌فرماید و تقریباً مشهور هم هست که «الأمر یکون داعیاً إلی متعلّقه»، یعنی امر، داعی و باعث و محرِّک به سوی متعلّق خود می‌باشد. آیا این محرّکیت و باعثیت به چه معناست؟ در محرّک‌ها و باعث‌های تکوینی ملاحظه می‌کنیم که اگر کسی را تکویناً اجبار به انجام عملی بنمایند، این بعث تکوینی، جدای از انبعاث نخواهد بود، یعنی به دنبال بعث تکوینی، هدف- و لو اجباراً و بدون اختیار- تحقق پیدا می‌کند. آیا اینکه می‌گویید:

«الأمر یکون داعیاً إلی متعلّقه»، داعی و محرّك را به‌صورت مجاز استعمال می‌کنید یا اینکه داعویت امر در این عبارت، یک داعویت حقیقی است؟ روشن است که داعویت امر، یک داعویت مجازی است، زیرا اگر حقیقی بود، باید همه تحت تأثیر قرار گیرند، درحالی‌که ما- هم در اوامر عرفیه و هم در اوامر شرعیه- ملاحظه می‌کنیم که افراد بسیاری- از قبیل کفّار و افراد عاصی- تحت تأثیر داعویت امر قرار نگرفته و با آن مخالفت می‌کنند. از این بالاتر، حتی در مورد افرادی که تحت تأثیر داعویت امر قرار گرفته و متعلَّق امر را اتیان می‌کنند، وقتی ریشه‌یابی می‌کنیم می‌بینیم انگیزه‌ها و دواعی آنان برای این عمل تفاوت دارد. مثلًا اگر از فردی عادی در مورد علت اقامه نماز سؤال کنیم، جواب می‌دهد: «چون اگر اقامه نکنم، مسأله عذاب در کار است»، بنابراین، اعتقاد راسخی که در قلب مسلمانان نسبت به مسأله ترتب عذاب و استحقاق

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳۱

عقوبت بر مخالفت امر مولاست، سبب انجام اوامر پروردگار شده است. به‌طوری که اگر مسأله ثواب و عقاب مطرح نبود، این‌گونه افراد- که در مراتب ضعیف ایمان قرار گرفته‌اند- به سراغ عبادت نمی‌رفتند. همین‌طور، درجات متوسط و درجات بالایی وجود دارد که هرکدام در مورد خودشان به‌عنوان علت اصلی و داعویت اصلی مطرحند.

علت عبادت بعضی، این است که خداوند منعم است و شکر منعم عقلًا واجب است و تجلّی شکر خداوند، در اطاعت اوامر خداوند است. و حتی ممکن است کاری به بهشت و جهنم هم نداشته باشد. علّت عبادت عده‌ای دیگر، عظمت خداوند است. زیرا یکی از اموری که در طبیعت انسان نهاده شده است، خضوع در برابر عظمت معنوی است که بالاترین مراتب آن، عظمت مقام پروردگار می‌باشد. بالاترین مرتبه عبادت، عبادتی است که امیر المؤمنین علیه السلام مطرح می‌کند «إلهی ما عَبدْتك خوفاً مِن عِقابكَ وَ لا طَمعاً فی ثَوابِك، بَل وَجدْتكَ أهلًا لِلعِبادةِ فَعبدْتك».[۲۷۰] در این عبارت لازم است روی کلمه «وجدت» دقّت شود. امیر المؤمنین علیه السلام نمی‌گوید:

«من یقین. دارم که تو اهل برای عبادت هستی پس تورا عبادت می‌کنم» بلکه می‌گوید:

«وجدتک» یعنی به عین‌الیقین یافتم که تو اهل برای عبادت هستی، نه مجرّد یقین و نه مجرّد علم، بلکه عین‌الیقین. بنابراین دواعی عبادت متعدّد است. حال آیا امر مولا در ارتباط با این دواعی چه نقشی دارد؟ امر مولا، زمینه‌ساز تحقق این دواعی است و به‌عبارت علمی: صغرای این کبریات را درست می‌کند، باید عقابی در کار باشد تا کسی بتواند خدا را به جهت خوف از عقابش عبادت کند. و این عقاب را امر درست می‌کند، چون بر مخالفت امر، استحقاق عقوبت مترتب است. بنابراین ارتباط مولا به این داعی، ارتباط صغروی و زمینه‌ای است، یعنی اگر امری نبود، عقابی هم وجود نداشت، «خوفاً من عقابه» نمی‌توانست عنوان داعی و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳۲

محرّك پیدا کند. «طمعاً فی الجنهٔ» هم به‌همین‌صورت است، یعنی چون موافقت امر موجب استحقاق ثواب و دخول در بهشت است، لذا امر، زمینه‌سازی کرده و موضوع جنّت را درست کرده و اگر امر نبود، استحقاق ثواب، بر موافقت چه چیزی مترتب می‌شد؟ عبادت مردم، نوعاً در همین مرحله خوف از جهنم و طمع در بهشت می‌باشد.

و همین جهت است که داعی و محرّك است. در مورد کسی هم که به جهت «شکر منعم» خدا را عبادت می‌کند، امر می‌آید و موضوع شکر را درست می‌کند، یعنی می‌بیند اطاعت امر مولا شکر مولاست ولی آنچه او را بر انجام این شکر تحریک کرده، حکم عقل به وجوب شکر منعم است. مثل اینکه اگر کسی به ما احسان کرد و سپس از ما تقاضایی کرد، به تقاضای او جواب مثبت می‌دهیم، البته اگر تقاضا نبود، جواب مثبت، معنایی نداشت، زیرا جواب مثبت، به دنبال تقاضا و درخواست است ولی محرّك بر این جواب مثبت، همان شکر و سپاسگزاری در مقابل منعم است که در نفس ما رسوخ کرده است. در نتیجه ارتباط امر خداوند با مسأله شکر منعم، ارتباط صغروی و ارتباط تهیه زمینه و تهیه موضوع است نه اینکه اصل شکر منعم نقش داشته و علت تحقق شکر منعم،

وجود امر باشد. علت تحقّق شکر منعم، همان حکم عقل است که نفس انسان آن را پذیرفته است و آن عبارت از وجوب شکر منعم است. در مورد جمله امیر المؤمنین علیه السلام نیز به‌همین‌صورت است. امیر المؤمنین علیه السلام به خداوند نمی‌گوید: «امر تو باعث شد که من تورا عبادت کنم» بلکه می‌گوید: «آنچه که باعث عبادت تو شد، عین‌الیقین- که در ارتباط با اهلیت تو نسبت به عبادت برای من حاصل شد- می‌باشد. عین‌الیقین از حالات نفسانی امیر المؤمنین علیه السلام است و این حالت، داعویت به عبادت پیدا کرد و محرّک برای عبادت شد و امر خداوند در (أقیموا الصّلاهٔ) مثل این است که خداوند فرموده باشد: «الصلاهٔ عبادهٔ». پس گویا امیر المؤمنین علیه السلام می‌گوید: «من تورا اهل برای عبادت یافتم- و صلاهٔ هم عبادت است- پس تورا عبادت کردم»، بنابراین در اینجا هم مسأله امر به‌عنوان زمینه تحقق موضوع نقش دارد نه اینکه به‌عنوان داعویت و محرکیت نقش داشته باشد. «وجدتک»

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳۳

حالت نفسانی امیر المؤمنین علیه السلام است و امر مربوط به خداوند است. امیر المؤمنین علیه السلام به خداوند عرض می‌کند: «وجدتک أهلًا للعبادهٔ فعبدتک» یعنی محرّک من «عین‌الیقین» من بود. پس (أقیموا الصلاهٔ) نزد امیر المؤمنین علیه السلام- درحقیقت- به منزله «الصلاهٔ عبادهٔ» است و گویا امری در اینجا دخالت ندارد. یعنی اگر خداوند به‌جای (أقیموا الصلاهٔ) می‌فرمود: «الصلاهٔ عبادهٔ» باز هم امیر المؤمنین علیه السلام خدا را عبادت می‌کرد و حضرت دنبال این نبود که امری به اقامه صلاهٔ از جانب خداوند صادر شود و او اطاعت کند. بنابراین چگونه ما می‌توانیم بگوییم: «الأمر یکون داعیاً إلی متعلَّقه»؟ کجا امر، داعویت به متعلّق خود دارد؟ امر فقط موضوع را درست می‌کند، زمینه ترتب عقاب بر مخالفت و ثواب بر موافقت را درست می‌کند، زمینه شکر منعم و زمینه «وجدتک أهلًا للعبادهٔ» را درست می‌کند. و آنچه مشهور شده و در ذهن ما هم رسوخ کرده که «امر، داعویت به متعلّق دارد» درست نیست. امر، فقط نقش صغروی دارد و داعی واقعی عبارت از همان حالت نفسانیه‌ای است که به اختلاف عبادت‌کنندگان فرق دارد. و اگر گفته شود: «معنای داعویت در عبارت فوق همین زمینه‌سازی و ایجاد موضوع است» می‌گوییم: «اگر چنین بود، اشکالی نداشت ولی این معنا خلاف ظاهر است، زیرا ظاهر این عبارت این است که امر این نقش را دارد». مقدّمه سوم: جمله دیگری که در کلام مرحوم آخوند است، جمله «و لا یکاد یدعو إلی غیر متعلّقه» می‌باشد. معنای این عبارت این است که محدوده داعویت امر، همان متعلّق خودش می‌باشد و از دایره متعلَّق، تجاوز به غیر متعلّق نمی‌کند. این مطلب را یک‌وقت ما براساس مبنای مرحوم آخوند و مشهور- که در مقدّمه دوم، قائل به داعویت امر نسبت به متعلّق بودند- بحث می‌کنیم و یک‌وقت براساس مبنایی که خودمان در مقدّمه دوم ذکر کردیم. بنا بر مبنای مرحوم آخوند و مشهور ما باید ببینیم محدوده «متعلّق» چیست؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳۴

اوّلًا: شرایط، خارج از محدوده متعلّق است. وقتی مولا- می‌گوید: (أقیموا الصلاهٔ)، صلاهٔ، یک مجموعه مرکب از اجزاء است که شرایطی هم- مثل طهارت و غیره- در ارتباط با آن مطرح است. بر این اساس، معنای عبارت شما این است که امر، داعویت به شرایط نمی‌کند، زیرا شرایط، خارج از دایره متعلّق امر است و شرایط، اگرچه تقیّدشان هم جزئیت[۲۷۱] داشته باشد ولی خودشان خارج از دایره متعلّق بوده و جزئیت ندارند. بنابراین وقتی امر، داعویت به غیر متعلّق خود نداشت، نسبت به شرایط هم داعویت ندارد، زیرا شرایط، خارج از دایره متعلّق می‌باشند. ثانیاً: این مسئله در باب خود اجزاء هم قابل مناقشه است، زیرا اگرچه ما تغایر اجزاء را با کلّ، تغایر اعتباری بدانیم، نه تغایر خارجی و بگوییم: «در خارج، کلّ همین اجزاء است و تغایرشان اعتباری است»، اما چون در باب متعلَّق امر، ما بر عناوین تکیه داریم، ما گفتیم: متعلَّق، وجود خارجی و یا وجود ذهنی نیست، بلکه متعلَّق، نفس طبیعت و ماهیت است. بنابراین اگر چیزی با این ماهیت، تغایر اعتباری داشته باشد، باید آن را خارج از دایره متعلَّق به‌حساب آوریم، زیرا متعلّق که خارج نیست تا شما بگویید: «در خارج، اجزاء و کلّ، یکی هستند»، ما هم قبول داریم که در خارج، اجزاء و کلّ یکی هستند. مسأله محصِّل و متحصِّل هم نیست که بگوییم: «اجزاء به‌عنوان محصِّلات و کلّ به‌عنوان متحصِّل مطرح است» بلکه در

خـارج، عین هم هسـتند. نماز، همین اجزائی است که در خارج تحقق پیـدا می‌کنـد اما در مسأله تعلّق امر، ما کاری به خارج نـداریم همـان‌طور که کـاری به تقیّـد به وجود ذهنی نـداریم. مـا روی نفس ماهیت و نفس طبیعت تکیه می‌کنیم. اگر در آن مرحله، تغایری بین اجزاء و کلّ وجود داشـته باشـد لازمه‌اش این می‌شود که اجزاء هم مأمور به نباشـند. و اگر اجزاء، مأمور به نبودند و شـما هم که می‌گوییـد: «الأمر لا یکاد یـدعو إلی غیر متعلّقه»، نتیجه این می‌شود که (أقیموا الصـلاة) ما را به رکوع و سـجود دعوت نمی‌کند زیرا این‌ها غیر مأمور به می‌باشند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳۵

مـأمور به عبارت از کلّ است، آن‌هم در مرحله ماهیت و طبیعت نه در مرحله خارج. حاصل اینکه مغایرت اعتباری سـبب می‌شود که اجزاء، عنـوان متعلّق پیـدا نکننـد، زیرا در این صورت، متعلَّق امر، عبـارت از مجموعه مرکّب است و مجموعه مرکّب، مغـایر بـا اجزاء است، هرچند مغایرت آنها اعتباری باشد. برای حلّ این مشکل در باب اجزاء، بعضی قائل به تبعّض شده‌اند و گفته‌اند:

«همـان‌طور که مأمور به، ذات اجزاء است، امر نیز با وجود اینکه واحـد است، چنـد جزء می‌شود و جزءجزء شـدن منافات با وحـدت ندارد. یک جزء آن متعلّق به رکوع و جزء دیگر آن متعلّق به سجود است و ... مثل اینکه چند نفر در زیر یک لحاف جمع باشند که هر جزئی از این لحاف، سـهم یکی از آنان است، با اینکه لحافْ واحـد است. ما در بحث مقـدّمه واجب، این بحث را به‌طور مفصّـل مطرح خواهیم کرد. بعضـی دیگر، اجزاء را به‌عنوان مقـدّمه واجب، محکوم به وجوب غیری کرده‌انـد و گفته‌اند: «همان‌طور که سایر مقـدّمات- به‌عنوان مقـدّمیت- وجوب غیری پیـدا می‌کننـد، اجزاء نیز- به‌عنوان اینکه مقدّمه تحقق مأمور به هسـتند و تحقق مأمور به توقف بر آنها دارد- وجوب غیری پیـدا می‌کنند». بنابراین اگر ما قائل به داعویت امر شویم، هم در باب اجزاء و هم در باب شـرایط، با مشـکل مواجه می‌شویم. ولی اگر داعویت را به همان معنایی که خودمان گفتیم معنا کنیم، با آن مراتب مختلفی که دارد، مشـکل برطرف می‌شـود. اگر مـا داعی را خـوف از عقـاب قرار دادیم. مکلّـف از طرفی می‌بینـد خداونـد فرموده است: (أقیموا الصـلاة) و از طرفی در روایت داریم «لا ـ صَـلاة إلّا بِطَهور»،[۲۷۲] در اینجـا خوف از عقـاب، انسـان را هم دعوت به صـلاة می‌کنـد وهم دعوت به اینکه نمازش با طهارت باشد، یعنی داعویتِ خوف از عقاب، از نظر داعویتش بین شرایط و مأمور به فرق نمی‌کند. به‌عبارت دیگر: همان جهتی که اقتضاء می‌کند انسان نماز بخواند، اقتضاء می‌کند که انسان نمازش را با

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳۶

طهـارت بخوانـد و فرقی میان این دو وجود نـدارد. نمی‌خواهیم بگوییم: «شـرایط، داخل در دایره امر است»، روشن است که شـرایط، خـارج از ذات مـأمور به است، اما آنچه در ارتباط با امر، شـهرت پیـدا کرده «که امر، داعویت به مأمور به دارد» درست نیست. آنچه داعویت دارد، خوف از عقـاب است و در داعویت خوف از عقـاب، فرقی میـان نماز و شـرایط نماز وجود نـدارد. زیرا همان‌طور که ترک اصل نماز موجب ترتب عقاب است، ترک تحصـیل طهارت هم موجب ترتب عقاب است. چه فرقی وجود دارد بین کسـی که نماز نخواند و کسـی که بدون طهارت نماز بخواند. و اگر ما داعویت را نسـبت به شـرایط پذیرفتیم، در باب اجزاء به طریق اولی باید بپـذیریم. اگرچه شـما بگوییـد: «اجزاء، مغـایر بـا ذات مـأمور به است و اجزاء- بمـا هی أجزاء- متعلّق امر نیسـتند بلکه کلّ، متعلّق امر است». در مسـأله داعویت خوف از عقـاب، فرقی بین این‌هـا نیست. بالاـخره آن نمـازی که انسـان را از عقـاب نجـات می‌دهـد، نماز مشـتمل بر اجزاء است و داعی هم عبـارت از خوف از عقـاب است. مراتب بعـدی داعویت نیز همین‌طور است. شـکر منعم، با نمازی تحقق پیـدا می‌کند که اجزاء و شـرایط را دارا باشد، لذا اگر ما داعی را شـکر منعم قرار دادیم، این داعی، ما را دعوت می‌کند به این که ذات مأمور به، اجزاء مأمور به و شرایط آن را انجام دهیم.

همچنین اگر برسیم به مرتبه‌ای که امیر المؤمنین علیه السلام در پیشگاه خداوند عرض کرد:

«وجـدتک أهلًا للعبادة فعبـدْتک»، در اینجا «عبدتک» یعنی نماز را با اجزاء و شـرایط انجام دادم. «عبدتک» به دنبال وجدان اهلیت و

اینکه خداوند را به عین‌الیقین اهل برای معبودیت و پرستش یافته است می‌باشد نه اینکه قبل از آن باشد. آیا می‌شود کسی عبارت را این‌طور معنا کند که من ذات مأمور به را انجام دادم و کاری به شرایط و اجزاء آن ندارم؟ خیر، عین‌الیقین، داعویت به‌سوی عبادت کامل دارد، عبادتی که همه اجزاء و شرایط را دارا باشد. در نتیجه راهی که ما در ارتباط با داعویت مطرح کردیم، مشکل را- در همه مراحل- حل می‌کند و دیگر لازم نیست ببینیم چه چیزی داخل در دایره متعلَّق و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳۷

چه چیزی خارج از آن است. از نظر این دواعی، هیچ فرقی بین ذات مأمور به و اجزاء و شرایط آن وجود ندارد. رجوع به اصل بحث بحث ما در ارتباط با پاسخی بود که مرحوم بروجردی و حضرت امام خمینی رحمه الله نسبت به کلام مرحوم آخوند مطرح کرده بودند که پس از بیان مقدمات فوق، به بیان کلام این دو بزرگوار می‌پردازیم: مرحوم آخوند فرمود: «ما چه قصد الأمر را به‌صورت شرطیت در متعلّق اخذ کنیم و چه به‌صورت جزئیت اخذ کنیم دارای استحاله است». ایشان در تقریب استحاله اخذ قصد الأمر به‌عنوان شرطیت در متعلّق امر فرمود: «شما در خارج، نماز را به داعی امر متعلّق به آن اتیان می‌کنید، درحالی‌که مکلّف قدرت ندارد نماز را به داعی امر متعلّق به نماز انجام دهد، زیرا امر، به ذات نماز تعلّق نگرفته است بلکه به مقیَّد- بما هو مقیَّد- تعلّق گرفته است و در چنین صورتی، ذات مقیَّد، مأمور به نیست. نماز مأمور به، نماز مقیّد به قصد قربت و داعی امر است، امّا در مقام عمل، نماز را به داعی امر متعلِّق به نماز انجام می‌دهید، اوّل ثابت کنید نماز مأمور به است بعد بگویید «ما نماز را به داعی امر متعلّق به نماز انجام می‌دهیم». در پاسخ به مرحوم آخوند می‌گوییم: اگر داعی را به آن صورت که ما ذکر کردیم مطرح کنیم، اشکال برطرف می‌شود، زیرا در این صورت «خوف از عقاب» هم به‌عنوان داعی بر اتیان مأمور به مطرح است و هم جنبه شرطیت دارد، یعنی نماز مأمور به، عبارت از نمازی است که داعی بر اتیان آن خوف از عقاب باشد. کجای یک چنین نمازی غیر مقدور برای مکلّف است؟ و همان‌طور که در مقدّمه بحث مطرح کردیم، داعویت، مسائل مختلفی است که بر حسب مبادی و مبانی اعتقادی و اختلاف درجات عبودیت در افراد تحقق دارد، که معمولًا در ما به‌صورت «خوف از عقاب» یا «طمع در ثواب» است. در این صورت اگر از ما سؤال کنند: «مأمور به چیست؟» جواب می‌دهیم:

«صلاة مقیّد به داعی الهی، که این داعی الهی، نسبت به مراتب عبودیت انسان‌ها فرق

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳۸

می‌کند، مثلًا در مورد ما پایین‌ترین مرتبه آنکه «خوف از عقاب» است تحقق دارد» یعنی نماز با شستن لباس فرق دارد، شستن لباس لازم نیست به داعی الهی باشد ولی نماز باید به داعی الهی باشد. بنابراین داعویت امر، مطرح نیست بلکه داعویت خوف از عقاب، طمع در ثواب و ... مطرح است. خلاصه اینکه اگر ما داعی امر و قصد قربت را به همین معنای داعی الهی بگیریم- که واقعیت هم همین است- این داعی می‌تواند به‌صورت شرط در مأمور به اخذ شود. و چنین چیزی از قدرت مکلّف خارج نیست. ما حتی در باب شرایط هم گفتیم: «داعی الهی انسان را تحریک به تحصیل شرایط می‌کند، دیگر در مورد ذات صلاة به طریق اولی است». مرحوم آخوند می‌فرمود: «اگر قصد قربت، به‌صورت جزئیت اخذ شود، دارای دو اشکال است: اشکال اوّل: قصد به معنای اراده است و اراده اگر بخواهد جزء مأمور به باشد، امکان ندارد، زیرا اراده، امری غیر اختیاری است و اگر ما بخواهیم اراده را اختیاری بدانیم باید مسبوق به اراده دیگر باشد و این مستلزم تسلسل است، لذا برای دفع تسلسل، اراده را غیر اختیاری دانسته می‌گوییم: «فعل، اختیاری است چون مسبوق به اراده است اما اراده، مسبوق به اراده دیگر نیست بلکه اراده، غیر اختیاری است و وقتی غیر اختیاری شد نمی‌تواند داخل در دایره مأمور به باشد». در جواب مرحوم آخوند می‌گوییم: ما در بحث‌های مربوط به اراده گفته‌ایم که اراده، امری اختیاری است و نفس انسانی به‌واسطه عنایت پروردگار قدرت خالقیت در مسأله اراده دارد یعنی می‌تواند اراده را خلق کند و این خالقیت را خداوند متعال به نفس انسانی عنایت کرده است و نفس انسانی در این جهت، مظهر خلّاقیّت پروردگار است.

و الّا اگر بخواهیم اراده را غیر اختیاری بدانیم، دیگر فعل اختیاری نخواهیم داشت، چیزی که ریشه‌اش غیر اختیاری است، چگونه می‌تواند خودش اختیاری باشد؟ اگر شما در اختیاریت اراده تردید کنید، باید در اختیاریت فعل اختیاری هم تردید کنید زیرا ریشه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۳۹

آن عبارت از یک امر غیر اختیاری خواهد بود. اشکال دوم که مرحوم آخوند مطرح کرد این بود که اگر مسأله قصد امر به‌صورت جزئیت در متعلّق اخذ شود و گفته شود: «نماز و قصد امر هر دو جزء مأمور به هستند» لازم آید امری که متعلّق به مجموع می‌شود، داعویت برای هر دو جزء داشته باشد.

یعنی همان‌طوری که امر، داعویت به صلاهٔ- که یکی از اجزاء است- پیدا می‌کند، داعویت به جزء دیگر- یعنی داعویت امر- نیز پیدا می‌کند، یعنی امر باید داعویت داشته باشد به داعویت امر، و چنین چیزی غیر معقول است. در پاسخ به مرحوم آخوند می‌گوییم: همان گونه که گذشت، ما داعویت امر به این صورت را نمی‌پذیریم، بلکه اگر مسأله جزئیت مطرح باشد می‌گوییم: «امر، به دو جزء تعلّق گرفته است: یک جزء آن صلاهٔ و جزء دیگر آن داعویت‌های الهی- مثل خوف از عقاب و ...- است» در این صورت لازم نمی‌آید که امر داعی به داعویت خودش باشد بلکه امر اصلًا داعی نیست. ما این داعی الهی- به‌معنای قصد قربت- را جزء مأمور به قرار می‌دهیم و می‌گوییم: «امر تعلّق به صلاهٔ و داعی الهی- به صورت جزئیت- پیدا کرده است و این اشکالی ندارد». در نتیجه هر دو شقّ مسئله قابل قبول است و استحاله ندارد.[۲۷۳]

۲- کلام مرحوم حائری در پاسخ به مرحوم آخوند

اشاره

مرحوم حائری، دو جواب از کلام مرحوم آخوند ذکر کرده است:

جواب اوّل:

ایشان ابتدا به‌عنوان مقدّمه می‌فرماید: افعالی که متعلّق تکلیف واقع شده و حکمی روی آن بار می‌شود- خواه حکم وضعی باشد یا حکم تکلیفی- بر دو قسمند:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۰

قسم اوّل: افعالی است که مجرّد تحقق آنها در خارج، موضوعیت برای حکم دارد و به صرف تحقق آنها در خارج، حکمْ مترتب می‌شود و دیگر لازم نیست انسان عنوان آن فعل را قصد کند، بلکه حتی لازم نیست آن فعل، در حال توجه و التفات مکلّف تحقق پیدا کند و اگر در حال غفلت یا در حال خواب هم تحقق پیدا کند، برای ترتب حکم کفایت می‌کند، مثلًا موضوع در قاعده اتلاف- یعنی «من أتلف مال الغیر فهو له ضامن»- عبارت از «اتلاف مال غیر» است. اتلاف، یک عنوان قصدی نیست، اگر کوزه‌ای را به قصد گذاشتن بر زمین، زمین گذاشت ولی این کوزه شکست، عنوان «اتلاف» تحقق پیدا کرده است، با اینکه قصد اتلاف در کار نبوده است ولی موضوع برای ضمان تحقق پیدا کرده است. اگر کسی در حال خواب هم مال غیر را اتلاف کند، حکم ضمان برآن مترتب است. و نیز اگر صبی چنین کاری انجام دهد، حکم به ضمان ترتب پیدا می‌کند و ولیّ صبی باید از مال او جبران کند و اگر ولیّ ندارد، باید خودش بعد از بلوغ جبران کند. قسم دوم: عناوینی است که متقوّم به قصد است و تا وقتی که قصد آن عنوان حاصل نشود، خود آن عنوان تحقق پیدا نمی‌کند، عنوان تعظیم- در عناوین عرفیه- از این قبیل است. اگر شخص محترمی وارد

مجلس شـد و شـما خواستیـد به احترام او قیام کنیـد، این قیام شـما باید به قصد تعظیم باشد و اگر به قصد تعظیم نباشد، عنوان تعظیم برآن منطبق نمی‌شود. اگر شـما هنگام ورود آن شـخص محترم، قیام کردیـد تا قرآنی را در قفسه قرار دهید، اگرچه قیام حاصل شده ولی عنوان تعظیم حاصـل نشـده است زیرا قصـد تعظیم در کـار نبوده است. مرحوم حـائری پس از بیان مقـدّمه فوق می‌فرمایـد: باب عبـادات از قبیـل قسم دوم است و اصولًا حقیقت عبادت، همان تعظیم و خضوع و خشوع در برابر ذات مقـدّس پروردگار است و غیر از این معنایی ندارد. در باب تعظیم، گاهی از اوقات مسائلی هست که ما خودمان- به‌عنوان عرف و عقلاء- عنوان تعظیم بودنش را- در مقابل خداوند- درک می‌کنیم. عقول ما، عنوان

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۱

عبادیت را- که متقوم به تعظیم است- در ارتباط با بعضی از اشیاء، درک می‌کند و نیازی به هدایت و راهنمایی شارع مقدّس ندارد. مثلًا در مورد سـجود در پیشـگاه خداونـد، عقل ما این را می‌فهمد که سـجود، بالاترین مرتبه خضوع و خشوع نزد خداوند است. و به تعبیر ایشان: عبادیت سـجود، امری ذاتی است و امری است که برای ما قابل درک است و تردیدی در آن نداریم. اما بعضـی از امور وجود دارنـد که عقول مـا نمی‌توانـد جنبه عبـادیت آن را درک کنـد، زیرا عقول مـا احـاطه به همه مسائـل نـدارد، لـذا به این موارد نمی‌توانیم- با قطع‌نظر از هدایت شارع- عنوان عبادیت بدهیم. مثلًا نسـبت به نماز، اگرچه بعضـی از اجزاء آن، مانند سـجود، عبادیت ذاتی دارد و برفرض که رکوع را هم از این بـاب بـدانیم ولی نماز، منحصـر در رکوع و سـجود نیست. نماز، عبارت از یک مجموعه مرکّب از اجزاء است و مـا بـا عقول خود نمی‌توانیم عبادیت این مجموعه را درک کنیم، این نیاز به هـدایت و راهنمایی دارد. یا مثلًا در بـاب صوم که عبارت از مجموعه امساک‌ها یا ترک‌هاست، عقل ما نمی‌توانـد عبادیت این مجموعه را درک کنـد، مخصوصاً که مفطر بودن بعضی از مفطرات آن- مثل سر زیر آب فروبردن- با عقل ما تطبیق نمی‌کند. و در این قبیل موارد، ما نیاز به هدایت شارع داریم. شـارع بایـد عبـادیت این مجموعه‌هـا را برای مـا بیان کنـد. مرحوم حائری می‌فرمایـد: از راه امری که از ناحیه شارع، متعلّق به صلاهٔ شده است، به‌ضـمیمه اینکه صـلاهٔ، دارای حقیقت تعظیم در پیشـگاه خداوند و خضوع و خشوع در برابر خداوند است، کشف می‌کنیم که مجموعه صـلاهٔ، مانند سـجود است، با این تفاوت که سـجده، خضوع و خشوع و تعظیمش یک معنای ذاتی روشن است امـا عبادیت و تعظیم بودن و خضوع و خشوع این مجموعه مرکّب- یعنی صـلاهٔ- به‌وسیله امر شارع تحقق پیـدا کرده است. در نتیجه آنچه محور اصلی کلام مرحوم حائری است این است که ما نمازی می‌خواهیم که عبادت واقع شود، عبادت هم مصداق تعظیم است تعظیم هم عنوان قصـدی است. بنـابراین اگر شـما با نمازتان همان صـلاهٔ تعظیم در پیشـگاه خداونـد را قصـد کردیـد، عبادیت با آن تحقق پیدا می‌کند و دیگر لازم نیست شما

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۲

مسأله قصـد الأـمر و داعویت امر را پیش بیاوریـد. بنـابراین به مرحوم آخونـد گفته می‌شود: خداونـد به صـلاتی امر کرده که دارای عنوان تعظیم در پیشـگاه اوست و عنوان تعظیم، به قصـد تعظیم و قصـد خضوع و خشوع تحقق پیـدا می‌کند، آن‌وقت چه مانعی دارد که این قصـد تعظیم که عنوان عبادیت را درست می‌کنـد، داخل در مأمور به باشد یعنی گویا خداوند در (أقیموا الصّـلاهٔ) می‌خواهد بگویـد: «یجب علیکم إقامـهٔ الصـلاهٔ المقرونـهٔ بقصـد عنوانها الذی هو عنوان التعظیم و الخضوع و الخشوع» در این صورت چه مانعی دارد که «قصـد تعظیم» به‌عنوان جزئیت یا شـرطیت، داخل در مأمور به باشـد؟ خلاصه کلام مرحوم حائری در جواب اوّل این شد که روح عبـادات، عبـارت از تعظیم و خضوع و خشوع است و خود تعظیم و خضوع و خشوع، نیاز به قصـد دارد، به‌عبارت دیگر: نیاز به قصـد عنوان صـلاهٔ دارد و اگر قصـد عنوان صـلاهٔ، محقِّق عبادیت شـد، مانعی نـدارد که این قصـد، داخل در دایره مأمور به باشـد و به‌عنوان تعظیم در پیشگاه خداوند، دخالت در مأمور به داشته باشد.[۲۷۴] اشکالات کلام مرحوم حائری: اشکال اوّل (اشکال مرحوم بروجردی به محقق حائری رحمه الله): مرحوم بروجردی خطاب به مرحوم حائری می‌فرماید: شـما محور عبادیت را قصد عنوان صلاهٔ

قرار دادید در حالی که در کتاب صلاهٔ می گویند: در باب صلاهٔ، دو امر لازم است یکی قصد عنوان صلاهٔ- یعنی باید هدف مکلّف از انجام این حرکات، عنوان صلاهٔ باشد نه چیز دیگر- و دیگری قصد قربت. بنابراین قصد قربت به‌عنوان یک امر زائد بر عنوان صلاهٔ مطرح شده است و در نزد فقهاء، قصد قربت به‌عنوان محور و ملاک است.[۲۷۵]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۳

پاسخ اشکال مرحوم بروجردی پاسخ این اشکال متوقف بر بیان مقدّمه‌ای است که خود مرحوم بروجردی در کتاب الصلاهٔ مطرح کرده و ما آن را در نهایهٔ التقریر[۲۷۶] ذکر کرده‌ایم. ایشان می‌فرماید: با کمال اهمیتی که قصد قربت در عبادات دارد و حتی محور عبادیت به‌حساب می‌آید ولی در هیچ آیه یا روایتی مطرح نشده است، در حالی که اهمیت قصد قربت اقتضاء می کرده که در آیه یا روایتی مطرح شود. آنچه در روایات مطرح شده، تنها چیزهایی است که مانعیت از قصد قربت دارد، و به عبارت دیگر: چیزهایی که تضاد با قصد قربت دارد. مثل اینکه نماز ریائی باشد که باطل است، اگرچه یکی از اجزاء مستحبی آن توأم با ریا باشد. خداوند در حدیث قدسی فرموده است: «أنا خیر شریک»[۲۷۷] من شریک خوبی هستم، اگر کسی عملی را برای من و غیر من انجام دهد، من همه عمل را در اختیار غیر می گذارم.[۲۷۸] حال ما به مرحوم بروجردی می گوییم: با توجه به اینکه بالاترین ضدّ عبادت، مسأله ریا بوده و آنچه محقّق ریا می‌باشد عبارت از صورت نماز است نه حقیقت آن، یعنی اگر کسی بایستد و بدون قصد نماز، تمامی افعال نماز را انجام دهد، ریا حاصل می‌شود. چشم مردم ظاهر را می‌بینند، و نمی‌دانند در قلب انسان چه می گذرد. بنابراین محقِّق ریا، عبارت از ظاهر صلاهٔ است.

در این صورت ما نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که اگر کسی صلاهٔ را به قصد عنوان صلاهٔ انجام داد، ریاکار بوده و نمازش ریائی باشد، زیرا ریا احتیاج به قصد عنوان صلاهٔ ندارد، ریا روی همان اعمال ظاهری صلاهٔ متکی است. کسی که کنار انسان است ممکن

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۴

است قرائت و اذکار و ... را بشنود ولی قصد عنوان صلاهٔ را نمی‌تواند بفهمد، او خیال می کند این شخص قصد عنوان صلاهٔ کرده است. به‌عبارت دیگر: اگر کسی قصد عنوان صلاهٔ کرد، از اضدادی که در روایات به‌عنوان سبب بطلان نماز مطرح است، به دور خواهد بود، در نتیجه قصد تقرب برای او حاصل است بنابراین نبودن ریا و عجب و سایر دواعی غیر الهی، ملازم با قصد تقرب است. ما می‌خواهیم ادعای ملازمه کنیم بین قصد عنوان صلاهٔ و بین قصد تقرّب، و همان‌طوری که مرحوم حائری قصد عنوان صلاهٔ را محقِّق عبادیت می‌داند، ما هم از راه ملازمه بین قصد عنوان صلاهٔ و قصد قربت، به‌عنوان عبادیّت تحقّق بخشیده می گوییم: اگر قصد عنوان صلاهٔ بشود، قصد تقرب هم حاصل شده است. سؤال: اگر قصد عنوان صلاهٔ، ملازم با قصد تقرّب است، پس چرا فقهاء این دو را به‌صورت دو شرط و دو قید در عبادت مطرح کرده و هر دو را لازم دانسته‌اند تا ظاهر در عدم ملازمه باشد؟ جواب: اگرچه عنوان کردن دو چیز در عبادیتِ عبادت، ظهور در عدم ملازمه دارد، ولی ما وقتی خارج را ملاحظه کنیم می‌بینیم ملازمه تحقق دارد و الّا قصد عنوان صلاهٔ چه ضرورتی دارد؟ اگر می‌خواهد مقدس‌نمایی کند و عمل ریائی انجام دهد، همان صورت صلاهٔ کافی است و در باب ریا، نیازی به قصد عنوان صلاهٔ نیست. اشکال دوم بر کلام مرحوم حائری: اگرچه ما در مقابل مرحوم بروجردی، از کلام محقق حائری رحمه الله دفاع کردیم ولی درعین‌حال کلام محقق حائری رحمه الله دارای اشکال است و نمی‌تواند به‌عنوان جواب از کلام مرحوم آخوند باشد، زیرا کلام محقق حائری رحمه الله براساس مبنایی است که خارج از فرض مرحوم آخوند است. بیان مطلب: مطلبی که مرحوم آخوند در ارتباط با استحاله اخذ قصد قربت در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۵

متعلّق امر مطرح کرد- و ما گفتیم «مراد ایشان استحاله بالغیر است»- مبتنی بر دو مبنا بود: ۱- قوام عبادیت و محور عبادیت را- مانند مشهور- قصد قربت بدانیم و بگوییم:

امتیاز واجب تعبّدی از واجب توصّلی در ارتباط با قصد قربت است. در نتیجه، قصد قربت به‌عنوان فصل ممیّزی در واجبات تعبّدیه مطرح می‌شود. ۲- قصد قربت، به‌معنای قصد الأمر و داعویت امر است. و الّا اگر قصد قربت را به‌معنای دیگر- مثل انجام عمل به داعی محبوبیت یا حسن و ...- بدانیم، مانعی ندارد که قصد قربت در متعلّق امر اخذ شود، چه به‌صورت جزئیت و چه به‌صورت شرطیت. و این مطلبی است که مرحوم آخوند به آن تصریح کرده است.[۲۷۹] ولی مرحوم آخوند به دنبال این مطلب می‌فرماید: امور دیگر- غیر از قصد الأمر- در مأمور به معتبر نیست زیرا تردیدی نیست که همین اندازه که انسان نماز را به داعی امر اتیان کند کفایت می‌کند و داعی محبوبیت یا حسن و ... معتبر نیست. مرحوم آخوند بر اساس دو مبنای فوق می‌فرماید: «قصد الأمر، نه می‌تواند به‌صورت شرطیت در مأمور به اخذ شود و نه به‌صورت جزئیت». ولی اگر کسی هیچ‌یک از این دو مبنا را قبول نکرد و یا مثل مرحوم حائری مبنای اوّل را نپذیرفت و براساس مبنای دیگری- غیر از مبنای مرحوم آخوند- کلام مرحوم آخوند را ردّ کرد، پاسخ او نمی‌تواند به‌عنوان جواب کلام مرحوم آخوند باشد. مرحوم حائری معتقد است: ملاک عبادیت، قصد قربت نیست بلکه خصوصیتی است که در عبادت وجود دارد و آن عبارت از تعظیم در مقابل خداوند و خضوع و خشوع در پیشگاه پروردگار می‌باشد و در مورد صلاهٔ و امثال آن، هدایت پروردگار، مارا راهنمایی کرده که صلاهٔ، تعظیم پروردگار است. اگرچه تعظیم در بعضی از اجزاء آن- مثل رکوع و سجود- ذاتی است و با عقول ما درک می‌شود ولی تعظیم بودن مجموعه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۶

آن نیاز به هدایت شارع دارد و با عقول ما قابل درک نیست. ایشان فرمود: قصد تعظیم، در تحقق عبادت کفایت می‌کند و تعظیم از عناوین قصدی است و اگر صلاهٔ به قصد تعظیم پرودگار باشد، عبادیت تحقق پیدا کرده است. بنابراین مرحوم حائری مبنای اوّل مرحوم آخوند را قبول ندارد و کلام ایشان نمی‌تواند به‌عنوان پاسخ کلام مرحوم آخوند باشد. اشکال: ممکن است کسی بگوید: «اشکالی که مرحوم بروجردی و حضرت امام خمینی رحمه الله نسبت به کلام مرحوم آخوند مطرح کردند نیز از همین سنخ است زیرا این دو بزرگوار نیز مبنای دوم مرحوم آخوند را نپذیرفتند و بر کلام مرحوم آخوند اشکال کردند.

مرحوم آخوند روی داعویت امر تکیه داشت ولی این دو بزرگوار داعویت امر را انکار کرده و عقیده داشتند: آنچه داعویت دارد، خوف از عقاب و طمع در ثواب و شکر منعم و وجدان المعبود أهلًا للعبادهٔ است و امر، هیچ‌گونه داعویتی ندارد. پس چرا شما کلام مرحوم حائری را نپذیرفتید ولی بیان این دو بزرگوار را پذیرفتید؟». پاسخ: مرحوم آخوند، روی داعویت امر تکیه می‌کند و معانی دیگر را قبول ندارد و ما به‌طور کلّی داعویت را انکار می‌کنیم. به‌عبارت دیگر: اگرچه کلام مرحوم حائری، براساس مبنایی غیر از مبنای مرحوم آخوند است ولی این‌گونه نیست که یکی از این دو مبنا، مبنای دیگر را مستحیل بداند، مرحوم آخوند، ملاک در عبادیت را قصد تقرّب می‌داند ولی مرحوم حائری نمی‌گوید: «چنین چیزی ممکن نیست»، بلکه استظهار می‌کند که ملاک در عبادیت، همان عنوان تعظیم و خضوع و خشوعی است که در ذات عبادت وجود دارد. اما مرحوم بروجردی و مرحوم امام خمینی مدّعی هستند که داعویت امر، چیز غیر معقولی است، زیرا اگر امر بخواهد داعویت داشته باشد، تخلّف مأمور به از امر امکان ندارد، داعویت امر مثل علت برای تحقق مأمور به خواهد بود و همان‌طور که تخلّف معلول از علت امکان ندارد، تخلّف مأمور به از امر هم نباید امکان داشته باشد.

لذا نمی‌توان گفت: «نزاع این دو بزرگوار با مرحوم آخوند، مجرّد اختلاف مبناست» بلکه به این برمی‌گردد که مرحوم آخوند مطلبی را ذکر کرده ولی گویا به عمق و باطن آن

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۷

نرسیده است درحالی‌که این مطلب، باطناً غیر معقول است. آنچه داعی بر اتیان مأمور به است یا ترس از جهنم و یا طمع در بهشت و ... است.

جواب دوم مرحوم حائری از کلام مرحوم آخوند

مقدّمه: معروف این است که واجب بر دو قسم است: واجب نفسی و واجب غیری. واجب نفسی: عبارت از واجبی است که تعلّق وجوب به آن، به‌عنوان مقدّمیت نباشد بلکه به‌عنوان خودش باشد. واجب غیری: واجبی است که تعلّق وجوب به آن، به‌عنوان مقدّمیت باشد، مثلًا کسانی که در بحث مقدّمه واجب، قائل به وجوب مقدّمه هستند، وجوب مقدّمه را وجوب غیری و ترشحی می‌دانند، یعنی وجوبی که از ذی المقدّمه آمده و از وجوب ذی المقدّمه ترشح پیدا کرده است. مرحوم حائری می‌فرماید: واجب نفسی بر دو قسم است: واجب نفسی للنفس و واجب نفسی للغیر. و این قسم دوم، غیر از واجب غیری است. واجب نفسی للنفس: واجبی است که خودش موضوعیت دارد و بر ترک آن استحقاق عقوبت مترتب است، مثل نماز. واجب نفسی للغیر: واجبی است که بر ترک آن استحقاق عقوبت مترتب است ولی خودش موضوعیت ندارد، مثل اینکه طریقیت برای چیز دیگری داشته باشد. برای روشن شدن مطلب، ابتدا مثالی از خودمان و سپس مثال مرحوم حائری را بیان می‌کنیم: مثال اوّل: در روایات ملاحظه می‌کنید که روز قیامت به جاهل مقصّر گفته می‌شود: «چرا تکالیف مولا را عمل نکردی؟» جواب می‌دهد: «جاهل بودم» به او می‌گویند: «چرا نرفتی یاد بگیری»؟[۲۸۰]. لذا بعضی از فقهاء معتقدند که تعلّم مسائل

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۸

واجب است و وجوب آن‌هم وجوب نفسی است نه وجوب غیری. و همان‌طور که مرحوم آخوند در بحث برائت و اشتغال کفایة الاصول اشاره می‌کند، تعلّمْ واجب نفسی تهیُّئی است و به تعبیر مرحوم حائری واجب نفسی للغیر است. یعنی از طرفی جاهل را مأمورْ به تعلّم می‌کنند و اگر تعلّم نکرد او را عقاب می‌کنند ولی از طرف دیگر، تعلّمْ اصالت ندارد، خودش موضوعیت ندارد، بلکه برای عمل به احکام است و برای این است که مأمور به در خارج تحقق پیدا کند. پس تعلّم، هم عنوان نفسیّت در وجوبش هست و هم وجوبش للغیر است. مثال دوم: اگر کسی در ماه رمضان جنب شود، واجب است غسل جنابت را قبل از طلوع فجر انجام دهد. این وجوب از طرفی واجب غیری و مقدّمی نیست، زیرا اگر بخواهد واجب غیری و مقدّمی باشد لازم می‌آید که مقدّمه قبل از ذی المقدّمه وجوب پیدا کند، هنوز طلوع فجر نیامده تا روزه- که به‌عنوان ذی المقدّمه است- واجب شود، بنابراین نمی‌شود مقدّمه آن وجوب داشته باشد. و از طرفی این وجوب، تکلیف مستقلّی نیست بلکه در ارتباط با روزه ماه رمضان است به‌طوری که اگر کسی غسل نکند روزه‌اش باطل می‌شود. بنابراین باید بگوییم: غسل جنابت قبل از طلوع فجر در ماه رمضان، وجوبش للغیر است نه غیری و نه نفسی مستقل. مرحوم حائری پس از بیان مقدّمه فوق می‌فرماید:[۲۸۱] در مثل نماز- از واجبات عبادی- مشهور این است که ما دو چیز داریم: یکی ذات صلاۀ و دیگری قصد قربت، که الآن مورد بحث ماست و در کلام مرحوم آخوند به «داعی الأمر» معنا شده بود و ما گفتیم: «استحاله، روی همین مبناست». اگر داعی الأمر به‌صورت جزئیت مطرح باشد، معنایش این است که مأمور به دارای دو جزء است: یکی صلاۀ و دیگری داعی الأمر. و اگر داعی الأمر به‌صورت شرطیت مطرح باشد، معنایش این است که مأمور به، صلاۀ مقیّد به داعی الأمر است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۴۹

ایشان می‌فرماید: معروف این است ولی ما در اینجا مطلب دیگری می‌گوییم و آن مطلب این است که ما سه چیز داریم: یکی صلاۀ و دیگری نبودن دواعی غیر الهی- مثل ریا- و دیگری وجود داعی الأمر. بنابراین ما داعی الأمر را به‌عنوان مطلب سوم معرفی می‌کنیم، حال فرق نمی‌کند که شما مسئله را به‌صورت جزئیت مطرح کنید یا به‌صورت شرطیت. اگر مسئله به‌صورت جزئیت مطرح شود می‌گوییم:

مأمور به ما دارای سه جزء است: صلاهٔ، نبودن دواعی غیر الهی، وجود داعی الأمر. و اگر مسئله به‌صورت شرطیت مطرح شود، می‌گوییم: مأمور به ما عبارت از صلاهٔ مقیّد است و آن قید، مرکّب از دو جزء است: یکی نبودن دواعی غیر الهی و دیگری وجود داعی الأمر که داعی الهی است. ایشان می‌فرماید: در اینجا بین نبودن دواعی غیر الهی و بودن داعی الهی ملازمه وجود دارد، یعنی این‌طور نیست که نه دواعی غیر الهی وجود داشته باشد و نه داعی الهی، بلکه هرجا دواعی غیر الهی وجود نداشته باشد، حتماً داعی الهی وجود دارد و فرض سومی- فرض عدم هر دو- امکان ندارد. سپس می‌فرماید: ما ابتدا صورت جزئیت را مطرح می‌کنیم. آنجایی که «صلاهٔ و نبودن دواعی غیر الهی و وجود داعی الهی» را به‌عنوان سه جزء مأمور به بدانیم، در این صورت ما می‌گوییم: امر، به دو جزء اوّل تعلّق گرفته است و تعلّق امر به این دو، للغیر است یعنی به خاطر جزء سوم- یعنی داعی الهی- می‌باشد و ما گفتیم: بین نبودن دواعی غیر الهی با بودن داعی الهی ملازمه وجود دارد. و مطرح شدن داعی الأمر به این صورت، قابل تعقّل است. از طرفی قدرت بر امتثال، در ظرف تکلیف، نقش ندارد، بلکه آنچه نقش در تکلیف دارد، قدرت بر امتثال در ظرف امتثال است و ما وقتی ظرف امتثال را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم نقص و کمبودی وجود ندارد. اگر داعی الأمر به‌صورت جزء متعلّق مطرح می‌گردید، اشکال می‌شد که داعویت امر نسبت به داعویت امر، غیر معقول است

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵۰

ولی اگر ما متعلّق امر را عبارت از صلاهٔ مقیّد به نبودن دواعی غیر الهی دانستیم و گفتیم: «امر، به این دو تعلّق گرفته و تعلّق آن‌هم به نحو وجوب للغیر است، یعنی برای این است که داعی الهی تحقق پیدا کند» در این صورت خود داعی الأمر، داخل در محدوده متعلّق نشده ولی درعین‌حال، در ردیف «صلاهٔ» و «نبودن دواعی غیر الهی» قرار گرفته است. مرحوم حائری می‌فرماید: اگر ما مسئله را به این صورت مطرح کنیم چه اشکالی متوجه آن می‌شود؟ آیا لازم می‌آید که امر، داعویت به داعویت امر داشته باشد؟
خیر، امر داعویت به متعلّق خودش دارد و عنوان سوم خارج از دایره متعلّق است ولی با جزء دوم- یعنی نبودن دواعی غیر الهی که در متعلّق اخذ شده- ملازم است. و اگر مسئله را به‌صورت قیدیت مطرح کنیم و بگوییم: «مأمور به عبارت از «صلاهٔ مقیّد» ی است که قید آن، مرکب از دو جزء است: نبودن دواعی غیر الهی و وجود دواعی الهی»، در این صورت ما می‌گوییم: امر به «صلاهٔ مقیّد به جزء اوّل از قید» تعلّق گرفته است ولی وجوب «صلاهٔ مقیّد به جزء اوّل از قید» به‌عنوان وجوب للغیر است یعنی برای این است که جزء دوم قید- یعنی داعی الأمر و داعی الهی- تحقق پیدا کند، زیرا بین نبودن دواعی غیر الهی و وجود داعی الهی، ملازمه وجود دارد. بالأخره مرحوم حائری در این جواب دوم خود نتیجه می‌گیرد که ما مسأله داعی الأمر را می‌توانیم از طریق «وجوب للغیر» حل کنیم خواه داعی الأمر را جزء متعلّق امر بدانیم یا قید آن.[۲۸۲] بررسی جواب دوم مرحوم حائری این کلام مرحوم حائری چند اشکال دارد: اشکال اوّل: ما نمی‌خواهیم از خودمان چیزهایی مطرح کرده و آنها را به واقعیات ضمیمه کرده یا کم کنیم و با آن کم و زیاد کردن، مسئله را حلّ کنیم. آنچه در حلّ مسئله

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵۱

نقش دارد، واقعیت مسئله است. آیا در باب نماز کسی این احتمال را داده که وجوب متعلّق به صلاهٔ، وجوب للغیر باشد؟ آیا نماز با این اهمیتی که دارد و «إن قُبلت قُبل ما سواها و إن رُدَّت رُدّ ما سواها»[۲۸۳] شبیه غسل جنابت قبل از طلوع فجر در ماه رمضان است؟ این در مقام تصوّر درست است ولی واقعیت مسئله در ارتباط با تعلّق امر به صلاهٔ، چنین نیست، در این صورت چگونه می‌توانند اشکال را حل کنند؟ هیچ‌کدام از فقهاء نگفته است که اگر ما در مسأله قصد قربت، قائل به داعی الأمر شویم، سه جزء وجود دارد: یکی از آنها نبودن دواعی غیر الهی و دیگری وجود داعی الهی و ... یعنی در اینجا یک قید عدمی هم معتبر است و حتی نقش قید عدمی بالاتر از قید وجودی است، زیرا آن قید عدمی داخل در مأمور به است ولی قید وجودی نمی‌تواند داخل در دایره مأمور به واقع شود. بنابراین اگر مسئله، با قطع‌نظر از موقعیت صلاهٔ نزد فقهاء و در کتاب و سنت مطرح باشد، از این راه‌ها

می‌توان جواب داد ولی اگر با ملاحظه این‌ها بخواهیم مسئله را جواب دهیم، این جواب، به تخیّل شبیه‌تر است تا به تطبیق بر واقعیت. اشکال دوم: این اشکال بر اساس مبنای خود ما بر مرحوم حائری وارد است. ما داعویت امر را به‌طور کلّی انکار کردیم ولی مرحوم حائری در مقام تصحیح مسأله داعویت امر است. ما گفتیم: داعویت امر، واقعیت ندارد، آنچه انسان را به‌سوی انجام مأمور به تحریک می کند، عبارت از اموری است که بر حسب اعتقادات عبادت‌کننده و بر حسب مراتب عبودیت او، در نفس او رسوخ دارد. حتّی در موالی عرفیه هم همین‌طور است. عبدی از مولای خودش اطاعت می کند چون می‌بیند اگر اطاعت نکند تنبیه خواهد شد، دیگری اطاعت می کند چون می‌بیند در صورت اطاعت، مولا رسیدگی بیشتری به او خواهد کرد. دیگری اطاعت می کند، چون به مولا علاقه دارد و حقوقی از مولا به گردن خودش احساس می کند. ولی در مورد خداوند، مراتب بالاتری هم تصوّر می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵۲

اشکال سوم: مرحوم حائری مسأله داعویت امر نسبت به داعویت امر را دارای اشکال دانستند درحالی‌که همان اشکال بر خود ایشان نیز وارد است. بیان مطلب: مرحوم حائری مأمور به را- روی حساب جزئیت- عبارت از صلاهٔ و نبودن دواعی غیر الهی می‌داند. معنای این حرف این است که هم صلاهٔ باید به داعی امر للغیرش انجام شود و هم نبودن دواعی غیر الهی باید در ردیف صلاهٔ واقع شود و به داعی امر للغیر باشد. شما می گویید: انجام دادن صلاهٔ به داعی امر للغیرش مانعی ندارد زیرا امر، در ظرف تحقق امتثال وجود دارد، در این صورت باید نبودن دواعی غیر الهی هم به داعی امر باشد، درحالی‌که این مسئله، اگر معقول هم باشد،[۲۸۴] هیچ ضرورتی ندارد. آنچه لازم است این است که انسان- با قطع‌نظر از اشکالی که مطرح کردیم- نماز را به داعی امر متعلّق به نماز انجام دهد. بنابراین برفرض که ما از حرف خودمان در ارتباط با داعی الأمر صرف‌نظر کنیم باز هم اشکال سوم به ایشان وارد است.

۳- کلام آیت‌اللّٰه خویی «دام ظلّه» در پاسخ به کلام مرحوم آخوند

کلام ایشان مبتنی بر دو مقدّمه است که جنبه توضیحی دارد: مقدّمه اوّل: واجبات عبادیه‌ای که قصد قربت در آنها معتبر است، به سه قسم قابل تصوّر است: قسم اوّل: واجبی که تمام اجزاء و شرایط و تقیّد واجب به شرایط، عبادت بوده و قصد قربت- و به تعبیر مرحوم آخوند، داعی الأمر- در همه آنها لازم باشد و اگر به غیر این صورت انجام شود، آن واجب، تحقق پیدا نخواهد کرد. قسم دوم: واجبی که عبادیت آن فقط در ارتباط با اجزاء باشد و شرایط آن لازم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵۳

نیست مقرون به قصد قربت باشد و طبعاً تقیّد به این شرایط هم لازم نیست که مقرون به قصد قربت باشد. قسم سوم: واجبی که حتی در ارتباط با اجزائش هم تفکیک و تبعیض وجود داشته باشد، یعنی بعضی از اجزائش عبادیت داشته و بعضی دیگر، غیر عبادی باشد. اکنون که از مقام تصوّر فارغ شدیم، باید ببینیم آیا همه این اقسام، در فقه اسلامی تحقق دارد یا نه؟ اما قسم اوّل: آیت‌اللّٰه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: ما در فقه، واجبی که در آن تمام اجزاء و شرایط و قیود و حتی تقیّد واجب به این قیود، جنبه عبادی داشته باشد، نداریم زیرا مهم‌ترین واجب عبادی ما نماز است و خیلی از شرایط نماز، دارای جنبه عبادی نیست، مثلًا طهارت ثوب، و استقبال قبله- اگرچه مقارن با نماز می‌باشند- ولی لازم نیست توأم با قصد قربت باشند. در بین شرایط، تنها همین طهارات سه‌گانه- وضو، غسل و تیمم- است که باید توأم با قصد قربت باشند ولی در عین حال لازم نیست تقیّد صلاهٔ به این‌ها توأم با قصد قربت باشد، یعنی هنگامی که انسان به نماز می‌ایستد، لازم نیست «وقوع صلاتش در حال وضو و مقیّد شدن صلاتش به وضو» هم با قصد قربت باشد. وضو، عبادت است، صلاهٔ هم عبادت است ولی تقیّد صلاهٔ به وضو، امری عبادی نیست. شاهدش این است که اگر چیزی عبادت شد و قصد قربت در آن لازم بود، انسان باید التفات به آن چیز داشته باشد. کسی نمی‌تواند از یک امر عبادی تخلف

داشته باشد و درعین‌حال، آن امر عبادی تحقق پیدا کند. اگر کسی بدون توجه به صلاهٔ، بایستد و نماز بخواند و خیال کند مشغول کار دیگری است، نماز او صحیح نیست. در قصد قربت، باید چیزی که به‌وسیله آن تقرّب حاصل می‌شود مورد التفات انسان باشد. درحالی‌که در مورد «تقیّد صلاهٔ به وضو» این‌گونه نیست. در فقه گفته‌اند: اگر کسی وضو داشت ولی هنگام صلاهٔ، بدون اینکه توجّهی به وضو داشته باشد، مشغول نماز شده و نماز را انجام دهد و بعد از نماز

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵۴

متوجّه شود نمازش با وضو بوده، نماز او صحیح است، با اینکه در حال نماز کاملًا از وضو غافل بوده است. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: این فرع فقهی دلیل بر این است که «تقیّد صلاهٔ به وضو» امری عبادی نیست، زیرا اگر جنبه عبادیت داشت، نمی‌توانست با غفلت از وضو، تحقق پیدا کند، چون در صورت عبادیت، باید نسبت به تقیّد هم قصد قربت داشته باشد و چگونه می‌شود کسی که غافل از وضوست، نسبت به تقیّد، قصد قربت داشته باشد؟ اما قسم سوم:[۲۸۵] ایشان می‌فرماید: در واجبات بالأصالهٔ- مثل نماز، روزه و حجّ- ما نتوانستیم واجبی را پیدا کنیم که بعضی از اجزاء آن عبادت بوده و بعضی از اجزائش عبادت نباشد. ولی در واجبات بالعرض- یعنی آنهایی که از ناحیه نذر و امثال آن و از ناحیه شرط ضمن عقد وجوب پیدا می‌کنند- ممکن است مثالی برای قسم سوم پیدا کنیم، مثل اینکه کسی نذر کند «اگر حاجت من برآورده شد، دو روز روزه بگیرم و فلان کار راجح شرعی را انجام دهم، این مثال در صورتی به بحث ما ارتباط پیدا می‌کند که این دو عمل- یعنی روزه و آن عمل راجح- به‌عنوان یک عمل و یک وفای به نذر شناخته شود.[۲۸۶] این مثال شبیه اقلّ و اکثر ارتباطی است. دو عمل را به‌عنوان یک شیء، متعلّق نذر قرار دهد به‌گونه‌ای که اگر مجموع دو عمل را در خارج انجام داد وفای به نذر حاصل شده ولی اگر یکی را انجام داد و دیگری را انجام نداد، وفای به نذر حاصل نشده و گویا هیچ‌کدام را انجام نداده است. اگر ما نذری به این صورت درست کنیم، واجبی می‌شود که قسمتی از آن عبادت و قسمت دیگر آن غیر عبادت است و مجموع دو عمل هم به عنوان شیء واحد،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵۵

متعلّق نذر واقع شده است. اما قسم دوم: و آن صورتی است که همه اجزاء آن عبادت بوده ولی شرایطش لازم نیست عبادت باشد، مثل نماز که اجزاء آن عبادت است ولی بسیاری از شرایط آن- مثل طهارت ثوب و بدن و استقبال قبله و ...- لازم نیست عبادت باشد. بله در بین شرایط آن فقط طهارات سه‌گانه- یعنی وضو، غسل و تیمم- است که جنبه عبادیت دارد. اما در همین‌ها هم که قصد قربت معتبر است، تقیّد صلاهٔ به این‌ها نیازی به قصد قربت ندارد که توضیح آن را در ضمن قسم اوّل بیان کردیم. مقدّمه دوم: به‌طور کلّی- حتی در غیر عبادات- اگر امری به یک مرکّبِ دارای اجزاء تعلّق گرفت، آیا اجزاء هم متعلّق امر قرار گرفته‌اند یا اینکه متعلّق امر، عبارت از مجموع است و اجزاء، خارج از دایره تعلّق امر و مأمور به می‌باشند؟ آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: ما معتقدیم که امر متعلّق به مرکّب، به عدد اجزاء آن مرکب، انحلال پیدا می‌کند.

اگر مرکّب دارای دو جزء باشد، انحلال به دو امر پیدا می‌کند و اگر دارای پنج جزء باشد انحلال به پنج امر پیدا می‌کند و ... ولی ما از این امرهای انحلالی به امر ضمنی تعبیر می‌کنیم. بنابراین اگر نماز مرکّب از ده جزء باشد، (أقیموا الصّلاهٔ) به ده امر ضمنی انحلال پیدا می‌کند و هریک از این ده امر، به جزئی از این اجزاء تعلّق پیدا می‌کند. ولی باید توجه داشت که تعلّق هر امر به یک جزء، به‌صورت اطلاق نیست بلکه قید همراه آن می‌باشد. اگر ما رکوع را جزء نماز می‌دانیم و می‌گوییم: «یکی از اوامر انحلالی (أقیموا الصّلاهٔ) به رکوع تعلّق می‌گیرد» در صورتی که شما یک رکوع به تنهایی انجام دهید، این امر امتثال نشده است، زیرا امر ضمنی متعلّق به رکوع، مقیّد به این است که قبل از آن، اجزاء دیگر آمده باشند و بعد از آن‌هم اجزاء دیگر بیاید. به‌عبارت دیگر: امر متعلّق به هر جزء، یک امر انحلالی ضمنی است ولی با قید وقوع آن جزء در محلّ خودش و رعایت مسبوقیت و ملحوقیت آن جزء.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵۶

آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» پس از بیان دو مقدّمه فوق، در پاسخ مرحوم آخوند[۲۸۷] می‌فرماید: صلاهٔ عبادتی است که همه اجزاء آن عبادت می‌باشند، در این صورت ما می گوییم:

امرِ متعلّق به رکوع، متعلّق شده به رکوعی که مقیّد به قصد قربت است، مقیّد به این است که داعویت امر را در ارتباط با آن (یعنی رکوع) حفظ کنید. و یا می گوییم: امر، به رکوع و داعویت امرِ رکوعی نسبت به رکوع، تعلّق گرفته است. چه مسأله شرطیت را مطرح کنیم و چه مسأله جزئیت را، اشکالی به‌وجود نمی‌آید. آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» خطاب به مرحوم آخوند می‌فرماید: شما در باب جزئیت می گفتید: «اگر داعویت امر، در متعلّق امر اخذ شده باشد لازم می‌آید که امر، هم داعی به صلاهٔ باشد و هم داعی به داعویت خودش باشد و این معقول نیست که امر، داعی به داعویت خودش باشد». ما (آیت‌اللّه خویی) در جواب می گوییم: «امرِ متعلّق به رکوع و داعی الأمر، مانند نذری است که متعلّق به عبادت و غیر عبادت- به‌صورت مجموع- است. در چنین صورتی ما باید قسمت اوّل نذر را به‌عنوان عبادت انجام دهیم ولی قسمت دوم آن را لازم نیست به‌عنوان عبادت انجام دهیم». در اینجا نیز می گوییم: «امر، به رکوع و قصد قربت تعلّق گرفته است و چون در این صورت مسأله انحلال در کار است لذا آن امر انحلالی که متعلّق به رکوع است، عبادی بوده و قصد قربت در آن معتبر است ولی امر انحلالی دیگر- که متعلّق به قصد قربت است- به‌عنوان یک واجب توصّلی است و قصد قربت در آن اعتبار ندارد. در این صورت، چگونه امر، داعویت نسبت به داعویت خودش پیدا می کند؟ رکوع، متعلّق امر عبادی قرار گرفته و قصد قربت، متعلّق امر توصّلی قرار گرفته است. این امر توصّلی

می گوید: «نسبت به امر رکوعی، قصد قربت لازم است» و ما هم نسبت به امر رکوعی قصد قربت می کنیم یعنی داعی ما نسبت به اتیان رکوع، تعلّق امر به رکوع است ولی داعی ما نسبت به قصد قربت، نباید یک داعویت دیگر باشد چون این خودش، امر توصّلی است و قصد قربت در آن اعتبار ندارد. وقتی گفتند: «یجب قصد القربهٔ»، این «یجب» تعبّدی نیست بلکه توصّلی است و آنچه قصد قربت می‌خواهد، واجب تعبّدی است. آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: شما (مرحوم آخوند) در مورد شرطیت می گفتید: «چون مأمور به، صلاهٔ مقید به قصد قربت است، بنابراین «ذات صلاهٔ» نمی تواند مأمور به باشد بلکه مأمور به، مقیّد بما هو مقیّد است. پس اگر کسی قصد امرِ صلاتی را کرد، چیزی را قصد کرده که مأمور به نیست». ما (آیت‌اللّه خویی) در پاسخ مرحوم آخوند می گوییم: «وقتی یکایک اجزاء صلاهٔ را به‌عنوان مأمور به دانستیم، دیگر جایی برای این حرف باقی نمی‌ماند که کسی بگوید: «رکوع، امر ندارد. سجود، امر ندارد و ...» ما برای تمامی این اجزاء، اوامر انحلالی ضمنی درست کردیم. پس رکوع، مأمور به است، قصد قربت هم به‌عنوان قید آن می‌باشد و قصد قربت، در ارتباط با امر رکوع است نه اینکه خود قصد قربت متعلّق امر باشد. در نتیجه ما هم می‌توانیم قصد قربت را به‌عنوان قیدیت و شرطیت اخذ کنیم و هم به‌عنوان جزئیت و هیچ‌گونه استحاله‌ای پیش نمی‌آید».[۲۸۸] بررسی کلام آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»: ابتدا باید به این نکته توجه داشت که کلام ایشان، اقتباس از یک «إن قلت» است که مرحوم آخوند مطرح کرده است[۲۸۹] اگرچه خود مرحوم آخوند از آن «إن قلت» جواب

داده است و ما به‌زودی در ارتباط با آن بحث خواهیم کرد. به‌هرحال، کلام آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» در صورتی تمام است که دو مطلب زیر را بپذیریم: مطلب اوّل: مسأله انحلالی است که ایشان مطرح کرد. البته ما در مباحث مربوط به مقدّمه واجب، نحوه تعلّق حکم به اجزاء مأمور به را مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد. در آنجا یک احتمال همین چیزی است که ایشان مطرح فرمود که بگوییم: اگر مأمور به، بسیط باشد، ما بیش از یک امر نداریم ولی اگر مأمور به، مرکّب باشد، اوامر متعددی- به تعداد اجزاء- داریم، البته با آن قیدی که ایشان اضافه کرد.[۲۹۰] ولی ما فعلًا کاری با آن قید نداریم، ما روی نفس تعدّد امر تکیه می کنیم. ما می‌خواهیم ببینیم آیا وقتی امری به مرکّب تعلّق می گیرد، عقلاء مسأله انحلال را مطرح می کنند یا اینکه مجموع را شیء واحدی

می‌بینند، اگرچه در عالم اعتبار باشد، یعنی- همان‌طور که قبلًا گفتیم- صلاهٔ، یک مرکّب اعتباری است، زیرا اجزاء آن، مقولات مختلفهٔ الحقایق است که امکان وحدت حقیقی در مورد آنها وجود ندارد، اما در عالم اعتبار، این مسائل مطرح نیست. شارع، در عالم اعتبار، همین اجزاء مختلفهٔ الحقیقه را شیء واحدی می‌بیند و مردم را با (أقیموا الصّلاهٔ) به اقامه آن دعوت می‌کند. آیا اینجا انحلال وجود دارد، که اگر کسی نداند صلاهٔ دارای پنج جزء است یا ده جزء، برای او معلوم نباشد که (أقیموا الصّلاهٔ) پنج امر است یا ده امر؟ این‌ها شاهد بر این است که امر به مرکّب، مانند امر به بسیط است. ما خودمان اگر بخواهیم فرزندمان را مأمورٌ به انجام کاری بنماییم، بین جایی که مأمور به آن بسیط باشد و جایی که مأمور به آن مرکّب باشد فرقی وجود ندارد. این یک مطلب عرفی و عقلائی است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۵۹

البته فعلًا نمی‌خواهیم همه جوانب انحلال را بررسی کنیم[۲۹۱] ولی حد اقل آن این است که مسأله انحلال، مسأله روشنی نیست و قابل مناقشه است. مطلب دوم: همان گونه که در کلام مرحوم بروجردی و امام خمینی رحمه الله ملاحظه شد، اختلاف اساسی با مرحوم آخوند در ارتباط با داعویت امر بود. ما- به تبعیت از مرحوم بروجردی و امام خمینی رحمه الله- گفتیم: داعویت امر، یک معنای غیر معقولی است. اگر امر، داعویت و محرّکیت داشته باشد، نباید از تحقق مأمور به انفکاک پیدا کند، درحالی‌که مسئله به این صورت نیست. محرّک انسان به طرف انجام مأمور به، عبارت از خصوصیاتی است که به سبب بعضی از عقاید، در نفس انسان رسوخ دارد، مثل مسأله اعتقاد به معاد و بهشت و جهنّم و ... به‌طوری که اگر این مسائل نبود، شاید نود و نه درصد اوامر عبادی امتثال نمی‌شد. ما گفتیم: امر، صغرای مسئله را تأمین می‌کند. موضوع عقاب و ثواب را درست می‌کند و اگر امری نباشد، زمینه‌ای برای استحقاق عقاب یا استحقاق ثواب وجود ندارد ولی وقتی امر وجود پیدا کرد، صغری به‌وجود آمده است و ما در کبرای مسئله بحث داریم. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در اینجا همان راه مرحوم آخوند را طی کرده و داعی الأمر را به همان صورت مطرح کرده است ولی از راه انحلال، که توضیح آن گذشت. بنابراین اگر ما این دو مبنا- یعنی مسأله انحلال و مسأله داعویت امر به کیفیتی که مرحوم آخوند مطرح کرد- را بپذیریم، کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» تمام خواهد بود ولی اگر حد اقل یکی از این دو مطلب مورد مناقشه باشد، همین مقدار در ردّ کلام ایشان کافی است، چه رسد به اینکه ما مطلب دوم را به‌طور کلّی نفی کردیم. البته ما گفتیم: این کلام ایشان، یک کلام ابتکاری نیست بلکه از «إن قلت» مرحوم آخوند اقتباس شده است، که ما در اینجا به بررسی آن می‌پردازیم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۰

آیا شارع می‌تواند قصد قربت را از راه تعدّد امر، در متعلّق قرار دهد؟

اشاره

عنوان اصلی بحث ما این نبود که آیا شارع می‌تواند قصد قربت- به‌معنای داعی الأمر- را در ردیف رکوع و سجود و سایر اجزاء و شرایط قرار دهد یا نه؟ بلکه عنوان بحث این بود که آیا شارع می‌تواند قصد قربت- به‌معنای داعی الأمر- را مأمور به قرار دهد، هرچند به‌واسطه دو امر باشد؟ مرحوم آخوند در ضمن یک «إن قلت» این مسئله را تصویر کرده و سپس به ردّ آن می‌پردازد. حاصل «إن قلت» این است که ممکن است کسی بگوید: قبول کردیم که اگر شارع بخواهد قصد قربت را داخل در دایره مأمور به قرار دهد، با امر واحد امکان ندارد ولی آیا با تعدّد امر هم نمی‌توان چنین کاری انجام داد؟ مثل اینکه شارع یک امر را متعلّق به ذات

صلاۀ کند، سپس امر دومی بگوید: «بر شما واجب است که صلاۀ مأمور به به امر اوّل را به داعی امر متعلّق به خودش انجام دهید» در این صورت دو امر در کار است: امر اوّل به تمام اجزاء غیر از مسأله قصد قربت تعلّق گرفته و امر دوم هم متعلّق به قصد قربت است. ولی این دو امر با هم فرق دارند: امر اوّل، امر تعبدی است، امری که متعلّق به ذات صلاۀ است، یک امر عبادی است، یعنی اتیان صلاۀ، قصد قربت می‌خواهد. اما امر دوم که متعلّق به خود قصد قربت است، امر توصّلی است و قصد قربت- و اینکه به داعی امر باشد- لازم ندارد. ولی این امر دوم ما را هدایت می‌کند به اینکه امر اوّل تعبّدی است[۲۹۲]. همان گونه که گفتیم، کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» از این «إن قلت» مرحوم آخوند اقتباس شده است ولی مرحوم آخوند مسئله را روی مجموع صلاۀ برده و گفته است:

یک امر، به صلاۀ تعلّق گرفته و امر دیگر هم به اینکه صلاۀ باید به داعی امر متعلّق به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۱

صلاۀ اتیان شود. ولی آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» مسأله انحلال را مطرح کرده و می‌گوید:

در باب رکوع، یک امر انحلالی به رکوع تعلّق گرفته و کنار آن امر دیگری است به اینکه امر به رکوع را باید به‌صورت عبادیت انجام دهید. مرحوم آخوند، «إن قلت» فوق را به دو صورت جواب می‌دهد: جواب اوّل: برفرض که این «إن قلت» را بپذیریم ولی ما در شریعت چنین چیزی نداریم که به یک عبادت، دو امر تعلّق گرفته باشد، یک امر به ذات عبادت و امر دیگر به قصد قربت در رابطه با امر اوّل. جواب دوم: امر اوّل که متعلّق به صلاۀ شده است یا تعبدی است و یا توصّلی و یا اینکه تعبّدی و توصّلی بودن آن مشکوک است. اگر تعبّدی باشد معنایش این است که تا قصد قربت نباشد غرض از آن امر حاصل نشده و امتثالی تحقق پیدا نمی‌کند، در این صورت ما نیازی به امر دوم نداریم، زیرا تعبّدی بودن امر اوّل اقتضاء می‌کند که مأمور به را با قصد قربت انجام دهیم. و اگر امر اوّل توصّلی باشد، معنایش این است که غرض آن، بدون قصد قربت حاصل می‌شد و اگر غرض حاصل شد، جایی برای امر دوم باقی نمی‌ماند، زیرا امر دوم می‌خواهد بگوید: «تا قصد قربت نباشد، غرض حاصل نمی‌شود»، درحالی‌که ما فرض کردیم غرض از امر اوّل، با اتیان صلاۀ بدون قصد قربت، تحقق پیدا می‌کند. و اگر شک در تعبّدیت و توصّلیت داشته باشیم، باز هم نیازی به امر دوم نیست، زیرا ما در ذیل همین بحث[۲۹۳] خواهیم گفت که در صورت شک در تعبّدیت و توصّلیت مأمور به، عقل حکم می‌کند به اینکه باید قصد قربت رعایت شود، زیرا اگر قصد قربت رعایت نشود، نمی‌دانیم که غرض مولا حاصل شده یا نه؟ و جایی که امر آمد، در مقام امتثال باید یقین به تحصیل غرض مولا پیدا کنیم و با خالی بودن از قصد قربت، یقین

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۲

به تحصیل غرض مولا- حاصل نمی‌شود. در نتیجه در مورد شک در تعبّدیت و توصّلیت نیز احتیاجی به امر دوم احساس نمی‌شود.[۲۹۴]

بررسی پاسخ مرحوم آخوند

به‌نظر ما پاسخ مرحوم آخوند، نادرست است: اما پاسخ اوّل ایشان که فرمود: «ما در شریعت، دو امر نداریم» دارای دو اشکال است: اوّلًا: این کلام ایشان، بحث از وقوع و عدم وقوع است و ما در وقوع و عدم وقوع، بحث نداریم، بحث ما در مقام ثبوت- یعنی مقام امکان و استحاله- است. ما گفتیم:

«بعضی در این مسئله قائل به استحاله ذاتیه و بعضی قائل به استحاله بالغیر شده‌اند و صدر کلام مرحوم آخوند، ظهور در استحاله ذاتیه دارد اما استدلال ایشان منطبق بر استحاله بالغیر است. آیا بحثی که بر محور استحاله و غیر استحاله دور می‌زند، تناسب دارد که بگوییم: «در شرع وقوع ندارد»؟ ما کاری به مقام اثبات نداریم، ما می‌خواهیم ببینیم آیا برای شارع ممکن است که قصد قربت را در

متعلّق امر اخذ کند یا امکان ندارد؟ ثانیاً: علاوه بر این، اصل این کلام هم درست نیست، زیرا در شرع، دو امر داریم.
ما گفتیم: اگرچه در مورد (أقیموا الصّلاة) ما امر دیگری نسبت به قصد قربت نداریم ولی یک نهی نسبت به چیزهایی که ضدّ قصد قربت است داریم. ریا، منهی عنه است.
وقتی ریا و سایر دواعی نفسانی، منهی عنه شد، کسی که ریا می‌کند، نه تنها عمل حرامی انجام داده بلکه عبادت او هم باطل است. بنابراین وقتی ما کنار (أقیموا الصّلاة)، یک سلسله نواهی به این صورت داریم، معنایش این است که یک امری هم نسبت به قصد قربت داریم و لازم نیست که حتماً تصریحی به این امر شده باشد.
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۳
اما پاسخ دوم ایشان که فرمود: «اگر امر اوّل تعبّدی است، نیازی به امر دوم نیست و اگر توصّلی است، خلاف فرض ماست، و اگر شک در تعبّدیت و توصّلیت داشته باشیم، عقل حکم می‌کند که باید قصد قربت رعایت شود، بنابراین وجهی برای امر دوم باقی نمی‌ماند». این جواب ایشان قابل مناقشه است، زیرا بالاخره مرحوم آخوند قبول دارند که ما در شریعت دو نوع واجب داریم: واجب تعبّدی و واجب توصّلی. نماز، واجبی است تعبّدی که قصد قربت در آن معتبر است ولی دفن میت واجب توصّلی است و قصد قربت نمی‌خواهد. حال از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم که ما این‌ها را از کجا به دست بیاوریم؟ شما که دست شارع را به‌طور کلّی می‌بندید و می‌گویید: «شارع نمی‌تواند مسأله قصد قربت را بیان کند، نه به‌واسطه یک امر و نه به‌واسطه دو امر» پس ما از کجا این‌ها را به دست آوریم؟ آیا عقول ناقص ما بین صلاة بر میت و دفن میت فرق قائل است؟ یا اینکه این مسئله ریشه شرعی دارد؟ چگونه می‌توان گفت: «ریشه شرعی دارد» درحالی‌که شما همه راه‌ها را به روی شارع می‌بندید و به‌هیچ عنوان ممکن نمی‌دانید که شارع مسأله قصد قربت را در متعلّق امر اخذ کند، نه به‌صورت شرطیت و نه به‌صورت جزئیت. بنابراین، کلام مرحوم آخوند، کلام قابل قبولی نیست. راه استکشاف عبادیت و غیر عبادیت، شارع است. همان‌طور که شارع در «لا صلاة إلّا بطهور»[۲۹۵] شرطیت طهارت را بیان می‌کند و خودِ این «لا ـ صلاة إلّا بطهور» متضمن امر است– ولی امری که متعلّق به شرط است– و همان‌طور که «لا صلاة إلّا بفاتحة الکتاب»[۲۹۶] جزئیت فاتحة‌الکتاب را برای نماز مطرح می‌کند، اگر بیان شارع نبود ما از کجا می‌فهمیدیم که فاتحة‌الکتاب جزئیت دارد، طهور شرطیت دارد؟ شما سایر اجزاء و شرایط مأمور به را در
اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۴
عبادت، با نیت قصد قربت به‌وجود می‌آورید، پس چگونه می‌گویید: شارع نمی‌تواند اعتبار قصد قربت را بیان کند، نه به‌صورت جزئیت و نه به‌صورت شرطیت؟ آیا این حرف را می‌توان قبول کرد؟ عقول ناقص ما از کجا می‌تواند بفهمد که فلان چیز عبادت است یا فلان چیز عبادت نیست؟ باید از راه بیان ادلّه شرعیه و تبیین شارع این مسائل را به دست آوریم. این یک اشکال کلّی به مرحوم آخوند است که با قطع‌نظر از اشکالاتی که به جواب از این «إن قلت» وارد است، خود این مسئله، انسان را به نادرست بودن کلام مرحوم آخوند، مطمئن می‌کند. خلاصه اینکه اگر ما نتوانیم از همه حرف‌های مرحوم آخوند جواب بدهیم ولی نتیجه ایشان را نمی‌توانیم بپذیریم، ما نمی‌توانیم قبول کنیم که شارع، نسبت به قصد قربت، دستش بسته است، همه اجزاء و شرایط را می‌تواند بیان کند ولی قصد قربت را نمی‌تواند بیان کند. آنچه گفتیم در ارتباط با اصل کلام مرحوم آخوند بود ولی در کلام ایشان نکات دیگری نیز وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرند:

بررسی سایر نکات کلام مرحوم آخوند

ایشان فرمود: «اگر عبادیت امر اوّل– که متعلّق به صلاة است– را احراز کردیم، چه نیازی به امر دوم داریم؟ و اگر در عبادیت آن

شک کردیم، عقلْ مستقلًا حکم می‌کند که در موارد شک در تعبّدیت و توصّلیت، باید قصد قربت را رعایت کرد، زیرا اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد و تا وقتی ما قصد قربت را نیاوریم، یقین به برائت برایمان حاصل نمی‌شود». به‌نظر ما این کلام مرحوم آخوند دارای اشکال است، زیرا: اوّلًا: در مورد شک در تعبّدیت و توصلیّت، ممکن است شارع بیان نکند ولی ما

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۵

قطع به عدم تعبّدیت پیدا کنیم، شک در تعبّدیت و توصّلیت چیزی نیست که همه جا تحقق پیدا کند. ممکن است انسان غافل از تعبّدیت و توصّلیت باشد و یا به‌صورت جهل مرکّب، برای او قطع به عدم تعبّدیت حاصل شود، زیرا برای ما بیانی از طرف شارع نیامده، شارع، اشاره‌ای به مسأله تعبّدیت نداشته تا انسان احتمال ثبوت یا عدم ثبوت آن را بدهد. و در این صورت، هریک از احتمالات فوق، امکان دارد. پس اینکه شما مسئله شک را به‌صورت غالب و فرض بیشتر در مسئله قرار دادید، محلّ اشکال است. ثانیاً: خود این فرض هم قابل مناقشه است. فرض کنیم شما همه جا یا قطع به عبادیت دارید و یا شک در تعبّدیت و توصّلیت دارید. اگر قاطع باشید باید مأمور به را به قصد قربت انجام دهید و اگر هم شک داشته باشید، از باب حکم عقل و قاعده اشتغال، باید قصد قربت مراعات شود. ما می‌گوییم: این حکم عقل، از کدام نوعِ احکام عقلیه است؟ آیا این حکم عقل، مثل آن احکام فطریه عقلیه است، یعنی همان عقلی که در مسأله اثبات صانع، بالفطره حاکم است که در عالم، صانع وجود دارد و امکان ندارد که این عالم، بدون مبدأ هستی تحقق پیدا کند و اگر کسی صانع را انکار کند، به فطرت خودش توجهی نکرده است، آیا حکم عقل در اینجا هم از این قبیل است؟ یا اینکه خود این حکم عقل هم محلّ اختلاف است. شما می‌گویید: «عقل من حکم می‌کند»، در مقابل شما هم کسانی می‌گویند: «عقل ما حکم نمی‌کند». همان‌طور که در مسأله اقلّ و اکثر ارتباطی از نظر برائت عقلی دو قول وجود دارد: یکی می‌گوید: «در اقلّ و اکثر ارتباطی، عقلْ حکم به برائت می‌کند» دیگری می‌گوید: در اقلّ و اکثر ارتباطی، عقلْ حکم به اشتغال می‌کند» آیا چون عقل شما حکم به اشتغال می‌کند- درحالی‌که عقل دیگران چنین حکمی نمی‌کند- پس شارع باید مسائل را روی عقل شما بیان کند؟ آیا حرف شما غیر از این است؟ یعنی چون عقل من در مسأله شک در تعبدیت و توصلیت، حکم به لزوم رعایت قصد قربت می‌کند، پس ضرورتی ندارد شارع مسأله قصد قربت را مطرح کند. در مقابل

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۶

عقل شما، عقل‌هایی است که چنین حکمی نمی‌کند. آنها می‌گویند: «اگر شارع، تعبدیت را بیان نکند، رعایت قصد قربت لزومی ندارد» همان‌طور که در همه اجزاء و شرایط در اقلّ و اکثر ارتباطی این حرف را می‌زنند. بنابراین، مسأله حکم عقل، دارای مناقشه است. ثالثاً: برفرض که این حکم عقل، مورد اتفاق همه باشد و در باب اقلّ و اکثر ارتباطی هم یک چنین حرفی بزنیم، در این صورت دو اشکال پیش می‌آید: اشکال اوّل: اگر همه عقول در باب اقلّ و اکثر ارتباطی قائل به جریان قاعده اشتغال هستند پس چرا شارع، سایر اجزاء و شرایط را بیان کرده و فقط قصد قربت را بیان نکرده است؟ همان‌طور که مسأله قصد قربت نیاز به بیان ندارد، مسأله فاتحةالکتاب هم نیاز به بیان ندارد، جزئیت سوره هم نیاز به بیان ندارد، زیرا شما شک می‌کنید و همه عقول می‌گویند: «در صورت شک، رعایت احتیاط واجب است» پس چرا شارع می‌گوید: «لا صلاةَ إلّا بفاتحة الکتاب»؟ براساس چه خصوصیتی ما قصد قربت را از سایر اجزاء و شرایط جدا کنیم و به شارع حق دهیم که سایر اجزاء و شرایط را بیان کند با اینکه در صورت شک، قاعده اشتغال، در آنها هم حکم به اشتغال می‌کرد و همه عقول، حکم به اشتغال می‌کرد. اشکال دوم: اگر مطلبی را همه عقول درک کنند و فرض کنیم هیچ اختلافی بین آنها نیست، مثلًا همه عقول، در اقلّ و اکثر ارتباطی قائل به اشتغال شوند، آیا نتیجه این می‌شود که نیازی به بیان شارع نیست، یا نتیجه این می‌شود که محال است شارع بیان کند؟ این دو با هم فرق دارند، شما مدّعی استحاله هستید شما می‌گویید: «چه از طریق امر واحد و چه از طریق دو امر، محال است شارع قصد قربت را در متعلّق امر بیاورد» ولی این بیان، استحاله را نمی‌گوید: این بیان می‌گوید: «اگر مطلبی را همه عقول قبول کردند، نیازی به بیان شارع نیست»، ممکن است نیازی

نباشد ولی شارع بخواهد بیان کند. بنابراین دلیل شما با مدّعایتان تطبیق نمی‌کند. دلیل شما عدم نیاز به بیان شارع و مدّعایتان استحاله است و این دو با هم تطبیق نمی‌کنند. خصوصاً با توجّه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۷

به اینکه ما یک سری احکام عقلیه داریم که عقول در مورد آنها اختلافی ندارند ولی با وجود این، شارع حکم آنها را بیان کرده است، مثلًا ظلم، عقلًا قبیح است و همه عقول به قبح آن معتقد است ولی شارع مقدّس نیز حرمت آن را بیان کرده است. و این حکم شرع هم مولوی است نه ارشادی، به‌همین‌جهت اگر کسی ظلم کند، حرام شرعی را مرتکب شده و مستحق عقوبت است. بله در بعضی موارد، حکم شرع ارشادی است، مثل آیه (أطیعوا اللَّه ...) که ارشاد به حکم عقل است. و نیز مسأله ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع، برخلاف شماست، زیرا ملازمه می‌گوید: «آنجایی که حکم عقل هست، حکم شرع هم هست» و نمی‌گوید: «آنجا که حکم عقل هست، نیازی به حکم شرع نیست» درحالی‌که براساس مبنای مرحوم آخوند باید وقتی عقل حکم دارد، نیازی به حکم شارع نباشد. در نتیجه، بیانی که مرحوم آخوند در پاسخ از «إن قلت» مطرح کرده، علاوه بر اشکال کلّی که برآن وارد است، جزئیات آن نیز دارای اشکال است.

کلام مرحوم آخوند در مورد معانی دیگر قصد قربت

مرحوم آخوند می‌فرماید: ما که می‌گوییم: «اخذ قصد قربت در متعلّق امر استحاله دارد»، در صورتی است که قصد قربت به معنای داعی الأمر باشد، ولی اگر از قصد قربت معنای دیگری اراده کنیم، با چنین اشکالی مواجه نخواهیم شد. مثلًا اگر کسی نماز را به داعی حسن بودن آن بخواند، مانعی ندارد که این معنا در متعلّق امر اخذ شود، یعنی مولا بگوید: «نماز بر تو واجب است، به داعی این که حسن است» در این صورت، دور و امثال آن لازم نمی‌آید. همچنین اگر کسی نماز را به داعی اینکه نماز دارای مصلحت است بخواند و ما این معنا را عبارت اخری از قصد قربت بدانیم، مولا می‌تواند این عنوان را در متعلّق اخذ کند و بگوید: «یجب علیك الصلاۀ بداعی کونها ذات مصلحۀ»، این نیز مستلزم دور و امثال آن نیست. و نیز اگر کسی نماز را برای خدا اتیان کند، بدون اینکه پای امر و داعویت امر در میان باشد، این «برای خدا بودن» نیز

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۸

می‌تواند داخل در متعلّق امر باشد و شارع می‌تواند بگوید: «یجب علیك الصلاۀ للّه»، خواه «للّه» به صورت جزئیت باشد یا به صورت شرطیت. مرحوم آخوند می‌فرماید: «اگر قصد قربت را به یکی از سه معنای اخیر معنا کنیم، اخذ آن در متعلّق امر مانعی ندارد، ولی این معانی قطعاً در عبادات اعتبار ندارند، زیرا همین اندازه که انسان نماز را به داعی امر اتیان کند، کفایت می‌کند»[۲۹۷]. بررسی کلام مرحوم آخوند: ابتدا به ذهن می‌آید که کافی بودن قصد قربت به معنای داعی الأمر، دلالت ندارد بر اینکه قصد قربت، به آن سه معنا قطعاً اعتبار نداشته باشد. ممکن است قصد قربت به معنای داعی الأمر کافی باشد ولی در عین حال، همه معانی دیگر یا بعضی از آنها هم کافی باشد. بعضی از محشّین[۲۹۸] کفایۀ الاصول در توضیح این مطلب فرموده است: قصد قربت، به یکی از آن سه معنا دارای دو احتمال است: یا باید حتماً اعتبار داشته باشد، مثل واجب تعیینی و یا باید به صورت تخییر معتبر باشد و شقّ سومی ندارد. اگر بخواهد به صورت تعیین معتبر باشد، این با کفایت قصد قربت به معنای داعی الأمر سازگار نیست، زیرا معنای اعتبار یکی از آن سه معنا به صورت تعیین، این است که غیر از آن معنا فایده‌ای ندارد، در حالی که به طور مسلّم قصد قربت به معنای داعی الأمر کفایت می‌کند، بنابراین کفایت قصد قربت به معنای داعی الأمر دلیل بر عدم تعیین یکی از آن سه معناست. امّا اگر بخواهد تخییراً معتبر باشد[۲۹۹]، یعنی انسان در عبادات مخیّر باشد بین قصد قربت به معنای داعی الأمر یا قصد قربت به یکی از آن سه معنای دیگر، و این تخییر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۶۹

هم تخییر شرعی باشد نه تخییر عقلی[۳۰۰]. در تخییر شرعی، باید اطراف تخییر، قابلیت تعلّق امر داشته باشند و اگر یکی از اطراف آن قابلیت تعلّق امر نداشته باشد، نمی‌شود تخییر شرعی تحقّق پیدا کند و بعد از آنکه ما فرض کردیم قصد قربت به معنای داعی الأمر نمی‌تواند در مأمور به دخالت داشته باشد، چطور در اینجا تخییر شرعی امکان دارد؟ پس استدلال ایشان را به این صورت باید توضیح داد، لذا ایشان در اینجا قیدی را مطرح کرده می‌فرماید: «لکفایهٔ الاقتصار علی قصد الامتثال الذی عرفت عدم إمکان أخذه فیه»[۳۰۱]، ذکر این خصوصیت برای یادآوری این مطلب است که نه به صورت تعیین می‌توان یکی از آن معانی سه‌گانه را مطرح کرد و نه به صورت تخییر، زیرا یک طرف آن قابلیت ندارد که امر به آن تعلّق بگیرد. ولی ما با مرحوم آخوند، در ارتباط با اصل کلامشان بحث داریم. ایشان در حقیقت بین اینکه قصد قربت به معنای داعی الأمر باشد و یا به یکی از معانی سه‌گانه باشد تفصیل داد و فرمود: «در صورت اوّل، نمی‌توان قصد قربت را در متعلّق امر اخذ کرد ولی در صورت دوم، اخذ آن ممکن است» ما می‌خواهیم ببینیم آیا با توجه به بیانات خود مرحوم آخوند در ارتباط با داعی الأمر- و اینکه قصد قربت به این معنا نمی‌تواند در متعلّق اخذ شود- این فرق وجود دارد یا نه؟ در کلام مرحوم آخوند، دو نکته مطرح شده بود که لازم است به آنها توجه شود: نکته اوّل: مطلبی بود که در مورد استحاله اخذ قصد قربت به عنوان شرطیت مطرح شده بود. ایشان فرمود: اگر نماز، مقیّد به داعی الأمر باشد و این مقیّد- بما هو مقیّد- مأمور به باشد، در این صورت ذات صلاهٔ، مأمور به نیست، پس مکلّف چگونه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷۰

می‌تواند صلاهٔ را به داعی امر آن اتیان کند؟ چون صلاهٔ، مأمور به نیست. آنچه مأمور به است، مقیّد- بما هو مقیّد- است و در اجزاء تحلیلیه عقلیّه حتی تبعیض از نظر تعلّق امر معنا ندارد، پس مکلّف چطور می‌تواند صلاهٔ را به داعی امر صلاهٔ اتیان کند؟ نکته دوم: مطلبی بود که ایشان در مورد استحاله اخذ قصد قربت به عنوان جزئیت مطرح کرد و آن این بود که اگر داعویت امر در متعلّق اخذ شد، لازم می‌آید که امر، هم داعی به صلاهٔ باشد و هم داعی به داعویت خودش باشد و چگونه معقول است که چیزی داعی به داعویت خودش باشد؟ حال مرحوم آخوند در اینجا می‌فرماید: اخذ قصد قربت به یکی از معانی سه‌گانه- حسن بودن، دارای مصلحت بودن و بخاطر خدا بودن- در متعلّق امر مانعی ندارد، مثلًا مکلّف می‌تواند صلاهٔ را به داعی حسن انجام دهد و اخذ این معنا در متعلّق هم امکان دارد. اکنون که مکلّف در مقام عمل می‌خواهد صلاهٔ را به داعی حُسن آن انجام دهد، ما می‌گوییم: آنچه حُسن دارد، صلاهٔ مقیّد به داعی حسن است و خود صلاهٔ، حَسَن نیست. همان‌طور که در آنجا صلاهٔ مقیّد، مأمور به است در اینجا نیز صلاهٔ مقیّد به داعی حُسن، مأمور به است و دارای حُسن می‌باشد. در این صورت، مکلّف چگونه می‌تواند صلاهٔ را به داعی حسن صلاهٔ انجام دهد؟ به عبارت دیگر: در اینجا ذات صلاهٔ حُسن ندارد بلکه صلاهٔ مقیّد- بما هو مقیّد- حسن دارد. اگر بگویید: «وقتی صلاهٔ مقیّد، دارای حسن بود، ذات صلاهٔ هم حُسن خواهد داشت»، می‌گوییم: پس چرا شما این حرف را در مورد داعی الأمر نمی‌گویید؟ در آنجا هم بگویید: «اگر صلاهٔ مقیّد به داعی الأمر، مأمور به شد، معنایش این است که نفس صلاهٔ هم مأمور به است» اگر چنین است شما چرا گفتید: «مکلّف قدرت ندارد نماز را به داعی امرش انجام دهد»؟

شما در تعلیل این مطلب می‌گفتید: «چون صلاهٔ، مأمور به نیست» ما هم در اینجا می‌گوییم: «آنچه در اینجا حُسن دارد، صلاهٔ مقیّد- بما هو مقیّد- است و ذات صلاهٔ، حُسن ندارد». همچنین اگر قصد قربت را به معنای داعویت مصلحت معنا کنید، ما می‌گوییم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷۱

مکلّف در مقام عمل نمی‌تواند صلاهٔ را به داعی مصلحت انجام دهد زیرا آنچه دارای مصلحت است صلاهٔ مقیّد به داعی مصلحت است نه صلاهٔ تنها، در این صورت چگونه مکلّف می‌تواند صلاهٔ را به داعی مصلحت متحقّق در صلاهٔ اتیان کند؟ مصلحت، در ذات صلاهٔ نیست بلکه در صلات مقیّد است. اگر شما در اینجا نیز بگویید: «وقتی صلاهٔ مقیّد دارای مصلحت شد، ذات صلاهٔ هم دارای

مصلحت خواهد بود» ما در جواب می گوییم: «پس همین حرف را در باب داعی الأمر هم بگویید. یعنی بگویید: وقتی صلاهٔ مقیّد به داعی الأمر، مأمور به شد، ذات صلاهٔ هم دارای عنوان مأمور به است و مکلّف می تواند آن را اتیان کند». این اشکال در ارتباط با معنای سوم قصد قربت هم مطرح است. شما می گویید:

«صلاهٔ را «للّه» اتیان می کند» ما می گوییم: «آنچه می تواند اضافه به خداوند داشته باشد، صلاهٔ مقیّد به قصد قربت است، امّا نفس صلاهٔ- با قطع نظر از تقیّدش- نمی تواند للّه باشد». بنابراین چه قصد قربت را به معنای داعی الأمر بدانیم و چه به یکی از معانی سه گانه بدانیم، در ارتباط با شرطیت، اشکال وجود دارد. امّا در ارتباط با جزئیت، مرحوم آخوند می‌فرمود: «اگر داعویت امر، به عنوان جزء متعلّق باشد، لازم می آید که امر، همان‌طور که داعی به نفس صلاهٔ است، داعی به داعویت خودش هم باشد و چنین چیزی معقول نیست» آیا این حرف در ارتباط با سه معنای دیگر به چه کیفیت است؟ اگر ما گفتیم: «قصد قربت به معنای داعی الحسن است و متعلّق امر هم عبارت از صلاهٔ و داعی الحسن باشد»، یعنی داعی الحسن به صورت جزئیت مطرح باشد، در این صورت داعی الحسن باید هم داعویت به صلاهٔ داشته باشد و هم داعویت به داعی الحسن داشته باشد، چون داعی الحسن هم جزء مأمور به است، این چه فرقی با داعی الأمر می کند؟ همان‌طور که داعویت امر به داعویت خودش محال است، داعویت حسن به داعویت حسن هم محال است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷۲

در باب مصلحت هم همین‌طور است. اگر داعویت مصلحت، به عنوان جزء مأمور به باشد، داعویت مصلحت نسبت به داعویت خودش لازم می آید و چنین چیزی محال است. در فرض سوم هم همین‌طور است. یعنی اگر قید «للّه» به عنوان جزء مأمور به باشد لازم می آید للّه، داعویت داشته باشد به داعویت للّه و چنین چیزی غیر معقول است. در اینجا باید توجه داشت که ما نمی‌خواهیم بگوییم: «تمام ادلّه‌ای که بر استحاله اقامه شده است، در اینجا جریان دارد». طرف صحبت ما در اینجا مرحوم آخوند است و ما می‌خواهیم بگوییم: «راهی را که ایشان طی کرد و محوری را که در مسأله استحاله شرطیت و استحاله جزئیت مطرح کرد در سایر معانی قصد قربت هم جریان دارد».

البته بعضی از ادلّه استحاله‌ای که دیگران مطرح کرده‌اند در اینجا جریان ندارد. ولی جای این سؤال از مرحوم آخوند است که چطور شما تفصیل دادید که اگر قصد قربت به معنای داعی الامر باشد، استحاله بالغیر دارد و اگر به یکی از معانی سه گانه باشد، استحاله‌ای ندارد؟ به نظر ما ملاک یکسان است و ادلّه استحاله در تمامی آنها جریان پیدا می کند. نتیجه بحث در ارتباط با اخذ قصد قربت در متعلّق امر از آنچه گفته شد معلوم گردید که ما چه قصد قربت را به معنای داعی الأمر بگیریم و چه به معنای داعی الحسن یا معانی دیگر، اخذ آن در متعلّق مانعی ندارد، خواه به نحو شرطیت و خواه به نحو جزئیت.

بحث سوم: شک در تعبدیّت و توصّلیت

اشاره

در فقه به بسیاری از موارد برخورد می کنیم که چیزی واجب شده ولی نمی‌دانیم آیا وجوب آن تعبّدی است به گونه‌ای که در حصول غرض آمر، علاوه بر اصل عمل،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷۳

قصد قربت[۳۰۲] هم لازم باشد، یا اینکه وجوب آن توصّلی است و در حصول غرض مولاـ نیازی به قصد قربت نیست؟ در اینجا می‌خواهیم ببینیم مقتضای ادلّه در صورت شک در تعبّدیت و توصّلیت چیست؟ برای حلّ این مسئله، در دو مقام بحث می‌کنیم: مقام اوّل: آیا می‌توان از ادلّه لفظیه- مثل أصالة الإطلاق- به تعبّدی بودن یا توصّلی بودن واجب پی برد؟ مقام دوم: اگر نتوانستیم از ادلّه لفظیّه استفاده کنیم- خواه به خاطر عدم وجود دلیل لفظی یا بخاطر قصور آن- و نوبت به اصول عملیه رسید، آیا چه اصلی پیاده می‌شود؟ آیا باید اصالة البراءة را جاری کرده و لزوم رعایت قصد قربت را نفی کنیم یا أصالة الاحتیاط را جاری کرده و حکم به لزوم رعایت قصد قربت نماییم؟

مقام اوّل: ادلّه لفظیّه و شک در تعبّدیت و توصلیت

نظریه مرحوم آخوند

اشاره

در بحث گذشته دانستیم که مرحوم آخوند بر دو مطلب تکیه دارد: ۱- قصد قربت به معنای قصد الأمر است. ۲- قصد الأمر را- حتی به صورت تعدّد امر هم- نمی‌توان در متعلّق اخذ کرد، نه به صورت شرطیت و نه به صورت جزئیت. حال با توجه به این دو مبنا می‌فرماید: در غیر مسأله قصد قربت، اگر شک در جزئیت یا شرطیت چیزی داشته باشیم، می‌توانیم به أصالة الإطلاق تمسک کنیم، مثلًا در مورد شک در جزئیت سوره برای نماز، چنانچه شرایط تمسک به اطلاق وجود داشته باشد، می‌توانیم به

اطلاق (أقیموا الصلاة) تمسک کنیم[۳۰۳]. ولی در ارتباط با قصد قربت، مرحوم آخوند بر اساس مبنای خود[۳۰۴] می‌فرماید: «شک در تعبّدیت و توصّلیت، مانند شک در جزئیت و عدم جزئیت سوره نیست تا بتوانیم به اطلاق تمسک کنیم. اینجا نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد زیرا تقابل بین اطلاق و تقیید، تقابل عدم و ملکه است یعنی ما لفظ «اعْمی» را به کسی اطلاق می‌کنیم که شأن او این است که بصیر باشد و آن را بر جدار اطلاق نمی‌کنیم، چون جدار، شأنیت بصیر بودن را ندارد. تقابل این‌ها تقابل عدم و ملکه است، اطلاق، عبارت از عدم تقیید است ولی آن «عدم تقیید» ی که امکان تقیید در مورد آن وجود داشته باشد و الّا مجرّد عدم تقیید را- هرچند قابلیت تقیید در آن نباشد- نمی‌توان مطلق نامید. در مسأله جزئیت سوره که شما اطلاق را پیاده می‌کنید، این اطلاق به معنای عدم تقیید است و مورد آن‌هم جایی است که امکان تقیید وجود دارد، مولاـ می‌توانست بگوید: «أقیموا الصلاة المشتملة علی السورة»، امّا در مسأله قصد

قربت به این صورت نیست. زیرا در مسأله قصد قربت به نظر ما (مرحوم آخوند) نمی‌توان قصد قربت را داخل در دایره متعلّق آورد، نه به صورت جزئیت و نه به صورت شرطیت، لذا وقتی قابلیت تقیید وجود ندارد، اطلاق هم وجود نخواهد داشت، بنابراین شما می‌خواهید به کدام اطلاق تمسک کنید؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: این معنا اختصاص به داعی الأمر ندارد بلکه در تمام مواردی که از امر ناشی می‌شوند جریان دارد، مثلًا مسأله قصد وجه که در باب واجبات به معنای نیت وجوب و در باب مستحبات به معنای نیت استحباب است، اگر شک در اعتبار و عدم اعتبار داشته باشید، نمی‌توانید به أصالة الإطلاق لفظی تمسک کنید. بنابراین مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: «زحمتی که ما تا به حال کشیدیم و استحاله اخذ داعی الامر را در متعلّق ثابت کردیم، ثمره عملی بسیار

مهمی دارد و آن عدم جواز تمسک به أصالهٔ الإطلاق در مورد شک در تعبدیّت و توصلیّت است». سپس می‌فرماید: «البته ما می‌توانیم از راه دیگری به اطلاق تمسک کنیم و آن اطلاق مقامی[۳۰۵] است». اطلاق مقامی این است که اگر ما در جایی فرض کنیم مولا در مقام این نیست که بخواهد خصوص چیزهایی را که داخل در دایره متعلّق امر است بیان کند بلکه بیان مولا در ارتباط با محدوده وسیع‌تر و گسترده‌تری است، یعنی مولا می‌خواهد جمیع مسائلی را که در تحقق غرض مولا دخالت دارد بیان کند- چه آنهایی را که خود مولا می‌تواند در متعلّق امر اخذ کند و چه آنهایی را که مولا نمی‌تواند در متعلّق امر اخذ کند- مثلًا می‌خواهد جمیع آنچه را که در خصوص معراجیت صلاهٔ نقش دارد بیان کند، در این صورت طبعاً مولا نمی‌تواند در چهره یک آمر و مُنْشِئ وارد صحنه شود بلکه باید در قیافه یک مخبر صادق و عالم به حقایق وارد صحنه شود. مخبری که می‌خواهد واقعیاتی را در اختیار مردم قرار دهد، و الّا اگر مولا بخواهد شرطیت یا جزئیت چیزی را

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷۶

بیان کند، هرچند به صورت «لا صلاهٔ إلّا بطهور» یا «لا صلاهٔ إلّا بفاتحهٔ الکتاب» باشد، این‌ها اگرچه در ظاهر، اخبار است ولی باطن آن جنبه انشائیت دارد. همه مواردی که در ارتباط با بیان اجزاء و شرایط است- به هر لسان و بیانی که باشد- باطن آن، انشائیت است، حتی آنجایی که تعدّد امر مطرح باشد که امر دوم، امر شرطی بود نه امر استقلالی، زیرا گاهی شرطیت به صورت امر واقع می‌شود مثل «اغسل ثوبک من أبوال ما لا یؤکل لحمه»[۳۰۶] و گاهی به صورت قضیّه خبریّه که در باطن، انشاء است. ولی در اطلاق مقامی که اینجا مطرح می‌شود، ظاهر و باطن قضیّه، جنبه خبریّت محض دارند، زیرا اگر ذرّه‌ای انشائیت در آن وجود داشته باشد، باز- بنا بر نظر مرحوم آخوند- در ارتباط با قصد الأمر با مشکل مواجه خواهیم شد. البته این نکته در کلام مرحوم آخوند مطرح نشده است ولی اساس کلام ایشان بر همین نکته استوار است که موقعیت در اطلاق مقامی، موقعیت اخبار و موقعیت آگاهی عبد نسبت به واقعیات است، و هیچ‌گونه مسأله انشائی- حتی در ارتباط با عنوان شرطیت و جزئیت- در کار نیست. در این صورت اگر ما احراز کردیم که مولاـ در مقام بیان همه چیزهایی است که دخالت دارند در ترتب غرض صلاهٔ بر آن- مثل معراجیت و قربانیت و ...- بعد دیدیم مولا، رکوع، سجود، فاتحهٔالکتاب و ... را مطرح کرده ولی اسمی از قصد قربت به میان نیاورده است، ما از این اطلاق مقامی استفاده می‌کنیم که قصد قربت، در غرض مولا دخالت ندارد زیرا اگر دخالت داشت، چرا مولائی که در مقام بیان جمیع خصوصیات است- آن‌هم به صورت یک مخبر- حتی اشاره‌ای هم به مسأله قصد قربت نکرده است؟

تفاوت‌های اطلاق لفظی و اطلاق مقامی

بین اطلاق لفظی و اطلاق مقامی، سه فرق وجود دارد:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷۷

۱- اطلاق لفظی مربوط به لفظ است و یکی از اصول لفظیّه به حساب می‌آید ولی اطلاق مقامی ربطی به لفظ ندارد و جزء اصول لفظیّه به حساب نمی‌آید. ۲- در اطلاق لفظی، مولاـ در مقام بیان حکم است، یعنی مولا جمله انشائیه صادر می‌کند و اگر هم در ظاهرْ جمله خبریه باشد ولی باطنش جمله انشائیه است. جمله «لا صلاهٔ إلّا بطهور» اگرچه در ظاهر، جمله خبریّه است ولی باطن آن جمله انشائی است و به معنای «یشترط فی الصلاهٔ الطهور» می‌باشد. امّا در اطلاق مقامی، شارع به عنوان انشاءکننده و حاکم مطرح نیست بلکه به عنوان مخبر صادق و شخص مطّلع بر واقعیات مطرح است. او می‌داند صلاتی که معراج مؤمن است چه خصوصیاتی دارد، صلاتی که قربان کلّ تقی است چه خصوصیاتی دارد. لذا در اطلاق مقامی، انشاء و حکم به هیچ صورتی- نه به صورت نفسیت و نه به صورت غیریت- مطرح نیست. ۳- در باب مطلق و مقیّد، وقتی شرایط تمسّک به اطلاق لفظی (/ مقدّمات حکمت) را

ذکر می‌کنند، اولین شرط آن عبارت از این است که مولا در مقام بیان باشد نه در مقام اهمال و اجمال، در آنجا می‌گویند: «اگر مولاـ گفت: (أقیموا الصلاهٔ) این دارای سه حالت است: الف: یک وقت ما از خارج احراز کرده‌ایم که مولاـ در مقام بیان است و می‌خواهد چیزهایی را که در مأمور به دخالت دارد بیان کند. ب: یک وقت از خارج احراز کرده‌ایم که مولا در مقام بیان نیست، بلکه می‌خواهد به نحو اجمال روی وجوب اقامه صلاهٔ تکیه کند. امّا اینکه صلاهٔ چیست؟ خصوصیات معتبر آن کدام است؟ مولا در مقام بیان این‌ها نیست. ج: گاهی ما شک می‌کنیم که آیا مولا در مقام بیان است یا نه؟ در این صورت، عقلاء بنا می‌گذارند بر اینکه مولاـ در مقام بیان بوده است. بنابراین از سه صورتی که گفتیم، فقط یک صورت است که مقدمات حکمت تمام نیست و آنجایی است که ما از خارج احراز می‌کنیم که مولا در مقام بیان نیست ولی در دو صورت دیگر، مقدّمات حکمت تمام است. در اطلاق لفظی مسئله به این صورت است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷۸

امّا در اطلاق مقامی این‌گونه نیست. ما فقط در یک صورت می‌توانیم به اطلاق مقامی تمسک کنیم و آن جایی است که احراز کرده باشیم که مولا در این مقام است که می‌خواهد تمام خصوصیات معتبر در ترتب آثار نماز را بر نماز بیان کند. این مسئله یا از راه تصریح خود مولاـ و یا از راه قرائن و شواهد دیگر احراز می‌شود ولی اگر در جایی شک کردیم که آیا وقتی مولا خصوصیات نماز را بیان می‌کند، واقعاً در مقام بیان تمام خصوصیات نماز است- چه آنهایی که می‌تواند در مأمور به اخذ شود و چه آنهایی که نمی‌تواند- در این صورت، دیگر قاعده و بنای عقلائی وجود ندارد که براساس آن بگوییم: مولا در مقام بیان تمام خصوصیات است. بنابراین یک فرق مهم اطلاق لفظی و اطلاق مقامی در صورت شک، در این است که آیا مولا در مقام بیان است یا نه؟ در اطلاق لفظی، قاعده عقلائیه بر وجود بیان است ولی در اطلاق مقامی چنین قاعده‌ای وجود ندارد. خلاصه کلام مرحوم آخوند این است که در مورد شک در تعبدیت و توصلیت نمی‌توان به اطلاق لفظی تمسک کرد ولی تمسک به اطلاق مقامی مانعی ندارد.[۳۰۷]

بررسی کلام مرحوم آخوند:

بعضی از بزرگان در این زمینه مطالبی را مطرح کرده‌اند که لازم است به نقد و بررسی آنها بپردازیم: کلام مرحوم حائری مرحوم حائری که از شاگردان مرحوم آخوند است، بیان مفصّلی در این زمینه ذکر کرده و برای نتیجه‌گیری، سه مقدّمه مطرح کرده که بعضی از مقدّمات ایشان اختصاصی به بحث ما ندارد و در بعضی از مسائل دیگر اصولی هم جریان دارد و اگر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۷۹

این مقدّمات ثابت شود ثمراتی برآن مترتب می‌شود: مقدّمه اوّل: مطلبی است که در بعضی از مباحث قبل نیز به آن اشاره کردیم و آن این است که متعلّق احکام، عبارت از نفس طبایع و ماهیات است، بدون اینکه قید وجود در آن مطرح باشد. البته وجودی که در اینجا مطرح است اعم از وجود ساری و صِرف الوجود است. توضیح: در ارتباط با وجود، گاهی به صِرف الوجود تعبیر می‌شود که معنای آن عبارت از تحقق طبیعت در خارج است خواه در ضمن یک فرد باشد یا در ضمن ده فرد، هیچ فرقی نمی‌کند. صرف الوجود، یعنی روی اصل وجود طبیعت تکیه شده است نه روی تعدّد آن. و گاهی به وجود ساری و گسترده تعبیر می‌شود. مراد از وجود ساری این است که در تمام افراد و مصادیق طبیعت جریان دارد و همه افراد را شامل می‌شود. ایشان می‌فرماید: ما قید وجود را از دایره متعلّق حکم خارج می‌دانیم، هم صِرف الوجودْ خارج از دایره متعلّق است و هم وجود ساری خارج است. آنچه متعلّق حکم است، نفس طبیعت و نفس ماهیت و نفس مفهوم است. مقدّمه دوم: علل شرعیه، مانند علل تکوینیه هستند و خصوصیات و آثار و

احکـامی که در علـل تکوینیه وجود دارد، در علـل شـرعیه هم وجود دارد. یکی از خصوصـیات علـل تکوینیه این است که به مجرّد تحقق علت، معلول هم تحقق پیدا می‌کند و بین علت تکوینی و معلول تکوینی، انفکاکی وجود ندارد. نمی‌شود نار تحقق پیدا کند و احراق تحقق پیدا نکند. یکی دیگر از خصوصـیات علل تکوینیه این است که اجتماع دو علت مستقلّ- بدون اینکه قدر جامعی داشته باشـند- بر معلول واحـد امکان نـدارد. همچنین اگر علت واحـد بخواهد بر دو معلول مسـتقل و متباین- بدون اینکه قدر جامع داشـته باشـند- اثر کند، محال است، زیرا باید بین علّت و معلول، سنخیت وجود داشته باشد. در علل تشریعیه نیز همین‌طور است. اگر شارع فرمود: «اتلاف مال غیر، سبب ضمان است» در صورتی که دو اتلاف تحقق پیدا کند، دو ضمان برآن بار می‌شود، زیرا

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸۰

دو علت، دارای دو معلول خواهـد بود و معنا نـدارد که دو اتلاف تحقق پیـدا کنـد و هر دو به عنوان سـبب برای یک ضـمان باشـند. همچنین وقتی شارع می گویـد: «جنابت، سـبب برای وجوب غسل است» قاعده اوّلیه اقتضا می‌کند که هر جنابتی سـبب مسـتقلّی برای وجوب غسل باشـد. و نیز در علل تکوینیه اگرچه روی جریانات ظاهری نمی‌توان بین علت و معلول جدایی انداخت ولی جدایی بین علت و معلول، از طریق اعجاز یا تعلّق اراده خداونـد امکان دارد. ممکن است نار تحقّق پیـدا کنـد ولی احراق تحقق پیـدا نکنـد بلکه (برداً و سـلاماً) باشد، که طبق روایات[۳۰۸] اگر کلمه (سـلاماً) بعد از (برداً) نبود، حضـرت ابراهیم علیه السـلام از شدت سـرما تلف می‌شـد. در علل شـرعیه نیز ممکن است شارع بین علت و معلول جـدایی بینـدازد و مثلًا بگویـد: «در ارتباط با جنابت، تداخل اسباب جریـان دارد و حتی اگر کسـی ده بـار هم جنب شـده باشـد، یـک غسـل کافی است» درحالی‌که چنین چیزی بر اساس قاعـده امتناع اجتماع دو علت مسـتقل بر معلول واحد، محال است ولی در عین حال شارع می‌تواند بر خلاف قاعده اوّلیه، این نقش را داشته باشد. بـا وجود اینکه خودش جنابت را سبب وجوب غسل قرار داده و سـببیت شـرعیه هم ماننـد سـببیّت تکوینیه است امّا بر خلاف قاعـده خودش بیاید چنین کاری انجام دهد. البته باید توجه داشت که این مسـئله فقط در جایی می‌تواند جریان پیدا کند که دلیلی برای آن داشـته باشـیم ولی در مواردی که دلیل نـداریم بایـد همان قاعده اوّلیه را اخذ کنیم. بنابراین یکی از ثمرات مشابهت علل تشـریعی با علل تکوینی همین مسأله تداخل اسباب است که آیا قاعده اوّلیّه چه چیزی را اقتضاء می‌کند؟ ایشان می‌فرماید:

قاعـده اوّلیّه اقتضای عـدم تـداخل می‌کنـد، زیرا هر علتی، معلول مسـتقلی لازم دارد و نمی‌شود دو علت، دارای یک معلول باشـند و مواردی که دلیلی بر خلاف این قاعده قائم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸۱

شـد، اخـذ می‌کنیم و در غیر آن موارد به مقتضای قاعـده اوّلیه عمل می‌کنیم. مرحوم حائری می‌فرمایـد: یکی از مباحثی که متفرّع بر این مقـدّمه است، بحث مرّه و تکرار است. در اصـول بحث می‌شـود که آیـا امر، دلالـت بر مرّه می‌کنـد یـا بر تکرار یـا بر هیچ‌کـدام دلالـتی نـدارد؟ ایشان می‌فرمایـد: روی حرف ما بایـد قول اوّل را اختیار کنیم و بگوییم: «امر، دلالت بر مرّه می‌کنـد» زیرا سـببیت امر اگرچه سـببیت شـرعیه است نه سـببیت تکوینیه، ولی همـان احکام سـببیت تکوینیه برآن مترتب است. در سـببیت تکوینیه، وقتی یک سبب پیدا شد، به دنبال آن یک مسبّب می‌آید و تکرار، معنا ندارد.

گفته نشود: «مرّه هم دخالت ندارد» زیرا می‌گوییم: همان‌طور که «مرّه»، در اسباب تکوینیه دخالت دارد در اسباب شرعیه هم دخالت دارد و مسبّب آنها عبارت از «ایجاد الطبیعـهٔ مرّهٔ واحدهٔ» است. بحث دیگری که متفرّع بر این مقدّمه است، بحث فور و تراخی است. در باب امر، این مسئله مطرح است که آیا امر دلالت بر فور می‌کند یا دلالت بر تراخی و یا اینکه بر هیچ‌کدام از فور و تراخی دلالت نمی‌کنـد؟ محققین معتقدنـد: فوریت و تراخی از مفـاد امر خارجنـد و امر بر هیچ‌کـدام از آن دو دلالـت نـدارد. ولی مرحوم حـائری می‌فرمایـد: براساس راهی که ما طی کردیم بایـد معتقـد شویم که امر دلالت بر فوریت می‌کنـد، زیرا همان‌طورکه در علل تکوینیه و اسـباب تکوینیه مسأله فوریت مطرح است و به مجرّدی که نار تحقق پیدا می‌کند، احراق هم تحقق پیدا می‌کند و هرجا علّتی تکوینی

وجود داشته باشد معلول آن‌هم فوراً وجود پیدا می کند، لذا در علل تشریعیه نیز باید بگوییم:
«امر، علت شرعی برای تحقق مأمور به است پس باید در اینجا هم مسأله فوریت مطرح باشد و فوریت داخل در مفاد امر باشد».
مقدّمه سوم: قیودی که در متعلّق دخالت دارند- و تا وقتی آن قیود نباشند، امکان ندارد که متعلّق تحقّق پیدا کند- بر دو قسمند:
قسم اوّل که اکثریت قیود را تشکیل می‌دهد قیودی است که خود مولا می‌تواند به طور مستقیم آنها را به عنوان قیدیت، در متعلّق امر اخذ کند، مثل طهارت، که شارع

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸۲

می‌تواند بگوید: صلّ مع الطهارة. البته مقصود ایشان از قید، اعمّ است و شامل شرطیت و جزئیت می‌شود. قسم دوم قیودی است که مولاـ در مقام امر نمی‌تواند آنها را در متعلّق ذکر کند ولی در عین حال، متعلّقْ دارای اطلاق نیست تا شامل وجود این قید و عدم وجود آن بشود، بلکه در ارتباط با این قیود، نوعی تضییق و محدودیت ذاتی برای متعلّق وجود دارد و تقریباً برای این قیود، یک حالت برزخی وجود دارد. هم در متعلّق اخذ نشده است، زیرا اخذ آنها مستلزم دور و امثال آن است و هم متعلّق دارای اطلاق نیست تا مورد وجود و عدم وجود قید را شامل شود. لازمه این تضیّق این است که اگر این قید وجود داشته باشد، مأمور به هم وجود دارد و اگر قید نباشد، مأمور به هم وجود ندارد.
مرحوم حائری برای این مطلب دو مثال ذکر می کند: مثال اوّل: در مسأله مقدّمه واجب، هم قائلین به وجوب و هم منکرین، لزوم عقلی مقدّمه واجب را قبول دارند ولی قائلین به وجوب مقدّمه واجب می گویند: «مقدّمه واجب، دارای وجوب شرعی نیز هست، همان‌طور که ذی المقدّمه دارای وجوب شرعی است ولی وجوب شرعی مقدّمه، از راه ملازمه عقلیه بدست می‌آید. بنابراین ملازمه، عقلیه است، امّا طرفین ملازمه- یعنی وجوب مقدّمه و وجوب ذی المقدّمه- شرعی هستند. ولی منکرین وجوب مقدّمه، این ملازمه عقلیّه را نمی‌پذیرند و تنها همان لزوم عقلی را قائلند. حال اگر کسی وجوب شرعی مقدّمه را بپذیرد- البته به صورت وجوب غیری، که بر مخالفت و موافقت آن استحقاق عقاب و ثواب مطرح نیست- در این صورت بین قائلین به وجوب مقدمه نزاعی واقع شده است: صاحب فصول رحمه الله معتقد است: آنچه متعلّق وجوب غیری در باب مقدّمه است، عبارت از «مطلق مقدّمه» نیست بلکه «خصوص مقدّمه موصله»- یعنی مقدّمه‌ای که به دنبال آن ذی المقدّمه تحقق پیدا کند- می‌باشد. اگر مولا، بودن بر پشت بام را برای ما واجب کند و ما ملاحظه کنیم که نصب نردبان، مقدّمیت دارد برای این واجب، هر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸۳

«نصب نردبان» ی وجوب غیری ندارد. بلکه آن نصب نردبان وجوب غیری دارد که به دنبال آن، بودن بر پشت بام تحقق پیدا کند، و الّا اگر این مکلّف، نردبان را نصب کرده و به دنبال کارش برود، بدون این که بودن بر پشت بام تحقّق پیدا کند، چنین «نصب نردبان» ی وجوب غیری ندارد[۳۰۹]. ایشان می‌فرماید: متعلّق وجوب، روی مبنای غیر صاحب فصول رحمه الله عبارت از «نصب نردبان» است بدون اینکه قیدی داشته باشد. ولی بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله، متعلّق وجوب عبارت از «نصب نردبان مقیّد به قید ایصال» است. مراد از قید ایصال، ترتّب ذی المقدّمه بر مقدّمه است نه بناگذاری بر انجام ذی المقدّمهٔ، بنابراین مقدّمه موصله، مقدّمه‌ای است که به دنبال آن، ذی المقدّمه تحقق پیدا کند. در اینجا این سؤال مطرح است که مولا چگونه می‌تواند ایصال به این معنا را در متعلّق وجوب غیری شرعی اخذ کند؟ لازمه اخذْ این است که ابتدا مقدّمه و پس از آن ذی المقدّمه تحقق پیدا کنند تا وجوب غیری پیدا شود، زیرا معنای ایصال- همان‌طور که گفتیم- ترتب خارجی ذی المقدّمه است بنابراین تا وقتی ترتب خارجی نباشد، موضوع وجوب غیری تحقق پیدا نمی‌کند و وقتی که ترتب خارجی ذی المقدّمه تحقق پیدا کرد، دیگر چه نیازی به مقدّمه است؟ لذا اخذ ایصال خارجی در متعلّق، ممتنع است و از طرفی هم با توجه به اینکه وجوب مقدّمه، وجوب غیری است، یعنی مولا نصب نردبان را برای رفتن به پشت بام می‌خواهد نه برای خودِ نصب نردبان، به‌همین‌جهت اگر مکلّف نردبان را نصب کرد و به

دنبال کار خود رفت و ذی المقدّمه تحقق پیدا نکرد، مطلوب غیری مولا حاصل نشده است. در نتیجه از یک طرف، در متعلّق امر غیری محدودیت در کار است و آن «نصب نردبان» ی مطلوب مولاست که به دنبال آن ذی المقدّمه تحقق پیدا می کند، از طرف دیگر با توجه به اینکه مراد از ایصال همان ایصال خارجی است، ایصال خارجی نمی‌تواند در متعلّق امر غیری اخذ شود. پس اینجا چه باید گفت؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸۴

ایشان می‌فرماید: اینجا از قبیل همان چیزی است که ما در مقدّمه سوم عرض کردیم که مولا از یک طرف دستش بسته است و نمی‌تواند قید را در متعلّق بیاورد و از طرفی هم دایره متعلّق، اطلاق ندارد و نمی‌تواند بگوید: «بودن و نبودن این قید برای من فرقی نمی‌کند»، بلکه وجود این قید مورد نظر مولاست لذا اینجا باید همان حالت برزخیت را قائل شویم و بگوییم: «قید، ذکر نشده و متعلّق هم اطلاق ندارد بلکه دارای نوعی تضیّق و محدودیت است و لازمه آن تضیّق این است که این متعلّق، تنها بر موردی صادق است که این قید وجود داشته باشد و اگر در جایی این قید وجود نداشت، این متعلّق- به جهت محدودیت ذاتی‌اش- تطبیق بر این مورد خالی از قید نمی‌کند». مثال دوم: داعی الأمر را نمی‌توان به عنوان جزئیت، در متعلّق امر اخذ کرد، زیرا لازم می‌آید که امر، داعی به داعویت خودش باشد[۳۱۰] و مخصوصاً با توجه به مقدّمه دوم- که علل تشریعیه مانند علل تکوینیه است- لازم می‌آید که امر، سببیت داشته باشد برای سببیت خودش. ایشان می‌فرماید: این حرف ما خیلی به ذهن شما بعید نیاید، زیرا در علل تکوینیه هم مسئله به‌همین‌صورت است، برای اینکه وقتی گفته می‌شود: «نار، سببیت برای احراق دارد» ما سؤال می‌کنیم: «آیا نار، سببیت برای مطلق احراق دارد، هرچند منشأ احراق، غیر نار باشد؟» روشن است که کسی نمی‌تواند چنین چیزی را بگوید. از طرفی نمی‌توان قید را آورده و گفت: «نار، سببیت برای احراقی دارد که از ناحیه نار آمده باشد» این (آوردن قید در مسبّب) معنایش این است که نار، هم در سببیّت نقش داشته باشد و هم در مسبّب. لذا باید در مورد علل تکوینیه هم بگوییم:

«نار، سبب احراق است» ولی کدام احراق؟ احراقی که نه اطلاق دارد- تا احراق از ناحیه غیر نار را هم بگیرد- و نه قید دارد- که مسأله نار، در مسبّب هم مطرح باشد-. پس مسبّب چیست؟ مسبّب، عبارت از ناری است که ذاتاً محدود است و لازمه محدودیت آن عبارت از این است که این مسبّب در مورد احراق ناشی از غیر نار، تحقق پیدا نکند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸۵

حال می‌آییم سراغ علل تشریعیه- که عبارت از داعویت امر و علّیت امر است-.

مرحوم حائری می‌فرماید: علّیت امر، علّیت شرعیه و سببیت شرعیه است، ولی آیا مسبّب آن کدام است؟ اگر بگوییم: «مسبّب آن، صلاة به داعی الأمر است» معنایش این است که مسأله داعویت، هم در سبب و هم در مسبّب مطرح باشد، مثل عنوان نار که در علل تکوینیه در سبب و مسبّب مطرح بود. و اگر بخواهیم بگوییم: «داعویت و سببیّت به مطلق صلاة دارد، اگرچه نماز، ریائی یا همراه سایر دعوات نفسانی باشد» این هم معنا ندارد. پس مجبوریم در اینجا به یک معنای برزخی و معنایی که لازمه‌اش تضیّق و محدودیت است قائل شویم و بگوییم: «اوامر شرعیه در عبادات، سببیّت دارد برای مأمور به، امّا کدام مأمور به؟ کدام عبادت؟ عبادتِ مقیّد به این سببیت؟

عبادت مقیّد به این داعویت؟» خیر، نمی‌شود داعویت، سببیّت برای داعویت داشته باشد. پس از یک طرف عنوان داعویت در متعلّق به صورت قیدیت اخذ نشده است و از طرف دیگر صلاة هم اطلاق ندارد و نمی‌توانیم بگوییم: «هر فردی از افراد صلاة- اگرچه ریائی باشد- مأمور به است» بلکه باید همان‌طور که نار، سبب برای احراقی است که تضیّق ذاتی دارد و بر احراق ناشی از غیر نار صدق نمی‌کند، سببیّت امر هم به همین کیفیت باشد. یعنی باید بگوییم: «امر، سببیّت دارد برای صلاة، امّا نه صلاة مقیّد به این سببیّت و نه صلاة مطلق، بلکه صلاتی که دارای تضیّق ذاتی است و فقط بر موردی منطبق می‌شود که همین سببیّت وجود داشته

باشد». رجوع به اصل بحث: مرحوم حائری پس از بیان مقدّمات سه‌گانه فوق نتیجه می‌گیرد که مقتضای اصل لفظی در موارد شک در تعبدیت و توصّلیت، عبارت از تعبّدیت است. البته ایشان توضیحی برای این مطلب بیان نکرده است.[۳۱۱]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸۶

بررسی کلام مرحوم حائری برفرض که ما همه مقدّمات ایشان را بپذیریم ولی ثمره‌ای که ایشان بر این مقدّمات مترتب کرده است برای ما قابل قبول نیست، زیرا ما از مرحوم حائری سؤال می‌کنیم که آیا تضیّق ذاتی که در متعلّق وجود دارد- و در مقدّمه سوم ثابت شد-[۳۱۲] در جمیع موارد است یا در بعض موارد؟ اگر تضیّق ذاتی در جمیع موارد باشد، پس ما نباید هیچ واجب توصّلی داشته باشیم زیرا خواه‌ناخواه یک چنین تضیّقی بوجود می‌آید. به عبارت دیگر: آیا عبادیّت واقعیّه این عمل، ایجاد تضیّق می‌کند یا عدم امکان اخذ قصد قربت؟ اگر عدم امکان اخذ قصد قربت، ایجاد تضیّق می‌کند و تضیّق در جمیع موارد است، باید ما در باب توصّلیّات هم این تضیّق را قائل شویم. پس چرا در توصّلیاتْ چنین تضیّقی وجود ندارد و در تعبدیات وجود دارد؟ اگر در هر دو وجود دارد، پس معنای واجب توصّلی چیست که هیچ‌گونه مسأله داعویت امر در آن ضرورت ندارد؟ و اگر تضیّق ذاتی، فقط در مورد واجبات تعبّدی باشد، فرض این است که ما در تعبدی و توصّلی بودن این واجب، شک داریم و لازمه چنین شکی این است که تضیّق و عدم تضیّق هم برای ما مشکوک باشد پس چطور می‌گویید: مقتضای اصل لفظی، عبارت از تعبدیّت است؟ به عبارت دیگر: از تشبیهی که محقق حائری مطرح کرد و ما نحن فیه را به مقدّمه موصله و وجوب شرعی غیری متعلّق به آن تشبیه کرد، معلوم می‌شود که تضیّق، در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸۷

ارتباط با خصوص واجبات تعبّدیه است و شامل سایر واجبات نمی‌شود. آیا لازم است در واجبات توصّلیه این تضیّق را قائل شویم؟ همان‌طور که در بحث مقدّمه واجب، کسانی که در برابر صاحب فصول رحمه الله قرار گرفته‌اند و مطلق مقدّمه را- چه موصله باشد یا غیر موصله- واجب غیری می‌دانند، می‌گویند: در متعلّق واجب غیری، هیچ‌گونه تضییقی وجود ندارد و مقدّمه واجب غیری، محکوم به وجوب غیری است، خواه موصله باشد یا نباشد. بنابراین، تضییق در ارتباط با مقدّمه موصله است. امّا اگر کسی- همانند مشهور- قائل به وجوب مطلق مقدّمه شد، دیگر تضییقی در متعلّق وجوب غیری نمی‌بیند و در مسأله قصد قربت و داعی الأمر ناچار است تضییق را در ارتباط با خصوص واجبات عبادیّه مطرح کند ولی در واجبات توصّلیه که دواعی آن فرقی نمی‌کند- چه داعی الهی باشد یا داعی غیر الهی- چه ضرورتی دارد که ما مسأله تضییق در متعلّق را قائل شویم؟ خصوصاً با توجّه به مقدّمه اوّل ایشان که فرمود: «متعلّق اوامر، نفس طبیعت است و وجود، هیچ‌گونه نقشی در آن ندارد» در این صورت، چه وجهی دارد که ما در متعلّق امر، تضییقی قائل شویم؟ در نتیجه، تضییق در واجب تعبدی وجود دارد ولی در واجب توصّلی وجود ندارد، در این صورت وقتی ما در تعبّدی و توصّلی بودن واجبی شک کنیم، کدام اصل لفظی اقتضای تعبدیت می‌کند؟ بله ممکن است کسی در اینجا اصل عملی را مطرح کرده و بگوید: «در اینجا چیزی مأمور به واقع شده که احتمال مضیّق بودن آن را می‌دهیم و اگر ما مأمور به را بدون داعی امر اتیان کنیم شک می‌کنیم که عنوان مأمور به تحقّق پیدا کرده یا نه؟ و ما باید در مقام امتثال، یقین کنیم که مأمور به را آورده‌ایم». ولی این به عنوان اصل عملی و اصالهٔ الاشتغال مطرح است و ما فعلًا در ارتباط با اصل لفظی بحث داریم. ما در مقابل مرحوم آخوند که راه تمسک به اطلاق را به عنوان یک دلیل لفظی مسدود کرده بود، می‌خواستیم راهی برای تمسک به اصل لفظی پیدا کنیم. بنابراین برفرض که ما مقدّمات سه‌گانه مرحوم حائری را بپذیریم، ولی ترتب

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۸۸

ثمره، یک امر غیر واضح است، زیرا در مسأله توصّلی، نیازی نیست که برای متعلّق، تضیّق درست کنیم و تضیّق در محدوده واجبات تعبّدی است. در این صورت وقتی ما شک در تعبدیت و توصّلیت واجبی بنماییم کدام اصل لفظی می‌آید بگوید: «در متعلّق این

واجب، تضیّق اخذ شده است»؟ آیا ما اصل لفظی به نام اصالة التضیّق داریم؟ با وجود اینکه ظاهر عبارت مولا این است که هیچ‌گونه محدودیتی در دایره متعلّق وجود ندارد. خلاصه این که ما قبل از ایراد اشکال نسبت به مقدّمات، در خصوص نتیجه‌ای که مرحوم حائری مترتب بر مقدّمات کرده است اشکال داریم و به ایشان می‌گوییم: شما که از این مقدّمات، أصالة التعبدیة را- به عنوان یک اصل لفظی- استفاده کردید، از کجای این مقدّمات می‌خواهید یک چنین استفاده‌ای بنمایید؟ ما گفتیم: اگر بخواهید تضیّق را مطلقاً- حتی در واجبات توصّلی- مطرح کنید، اگرچه کلام شما درست باشد ولی وجهی برای آن تضیّق وجود ندارد. و اگر بخواهید بین واجبات تعبّدیه و توصّلیه، از نظر تضیّق و عدم تضیّق، تفصیل قائل شوید- که حتماً باید چنین کاری انجام دهید- در صورت شک در تعبّدی و توصّلی بودن یک واجب، کدام اصل لفظی اقتضای تضیّق متعلّق را می‌کند؟ کدام اصل لفظی به عنوان أصالة التعبّدیة حاکم است و مسأله تعبّدیت را ثابت می‌کند؟ اشکالات امام خمینی رحمه الله به مرحوم حائری[۳۱۳] امام خمینی رحمه الله پس از نقل کلام مرحوم حائری، مقدّمات ایشان را مورد اشکال قرار داده است که ما برای روشن شدن مطلب، با قدری توضیح بیان می‌کنیم: اشکال اوّل: مرحوم حائری در مقدّمه دوم کلام خود فرمود: «علل تشریعیه، همانند علل تکوینیه است و خصوصیات و آثاری که در علل تکوینیه وجود دارد، در

علل تشریعیه نیز وجود دارد» این کلام مرحوم حائری قابل قبول نیست، زیرا: اوّلًا: چه کسی این حرف را زده که «علل تشریعیه، مانند علل تکوینیه است»؟ آیا آیه یا روایتی وارد شده که بگوید: «العلل التشریعیة کالعلل التکوینیة» تا شما بگویید:

«در اینجا چون وجه شبه حذف شده و چیزی هم به عنوان اظهر خواص و آثار مطرح نیست، پس ظهور در جمیع آثار داشته و عمومیت دارد، در نتیجه علل شرعیه، در جمیع آثار و احکام، همانند علل تکوینیه می‌باشند»؟ ثانیاً: ما دلیل داریم که علل شرعیه مانند علل تکوینیه نیست، زیرا در تکوینیات، وقتی مسأله علت و معلول مطرح می‌شود، ذهن ما فوراً به سراغ این می‌رود که «النّار علّة للإحراق» و «الشمس علة للحرارة» و «الماء علّة للبرودة» و ... درحالی‌که از نظر فلسفه، این‌ها علیت فلسفی ندارند، بلکه این‌ها به عنوان مُعِدّات مطرحند و در فلسفه، علّت به چیزی گفته می‌شود که در وجود معلول اثر گذاشته و معلول از آن ترشح پیدا کند، گویا علت نسبت به معلول، عنوان خالقیت و موجدیت دارد و به قدری در این موجدیت و مؤثریت نقش دارد که اصلًا معلول، در مقابل علت، فاقد هرگونه شخصیت است بلکه به عنوان شعاع علت و سایه علت مطرح است، لذا صدر المتألهین در اسفار وقتی در باب ارتباط بین ممکن و واجب بحث می‌کند می‌فرماید: «ارتباط ممکن و واجب به این گونه نیست که واجب، یک چیز و ممکن، چیز دیگری باشد و بین آنها ارتباط علیت و معلولیت وجود داشته باشد، بلکه حقیقت وجود ممکنات، عین ربط به خالق و عین ربط به باری‌تعالی است. مسأله علّیت در فلسفه به این معناست، لذا علت‌العلل که عبارت از ذات مقدّس پروردگار است، تمام موجودات و مخلوقات به عنوان سایه و شعاع او هستند بدون اینکه بتوانیم در این‌ها سر سوزنی شیئیت ذاتی تصور کنیم».[۳۱۴] آیا ما می‌توانیم چنین معنایی را در مورد علل تشریعیه پیاده کنیم؟ روشن است که

ما حتی در مواردی هم که شارع مقدس به سبب و علت تعبیر می‌کند، نمی‌توانیم این معنای فلسفی را پیاده کنیم. مثلًا در همین مثالی که مرحوم آخوند در ارتباط با احکام وضعیّه مطرح کرده و در مورد آیه شریفه (أقم الصلاة لدلوک الشمس إلی غسق اللیل)،[۳۱۵] دلوک شمس را سبب وجوب صلاة دانسته است، معنای این سببیّت، چیزی جز این نیست که شارع، به دنبال دلوک شمس، صلاة را واجب کرده است. آن ارتباطی که بین علت با معلول در تکوینیات وجود دارد، بین علّت و معلول در شرعیّات وجود ندارد. ارتباطی که میان نار و احراق وجود دارد، بین جنابت و وجوب غسل و اتلاف مال غیر و ضمان وجود ندارد. پیداست که علل تشریعیه که با علل واقعیه قابل مقایسه نیست با این علل تکوینیّه هم قابل مقایسه نیست. و گفتیم حتی اگر مسأله علّت هم در لسان شارع ذکر شده

باشـد، این غیر از مسـأله علّت تکوینی است تـا چه رسـد به علـل واقعی که در فلسـفه مورد بحث است. اشـکال دوم: مرحوم حـائری می‌فرمود: «امر، داعی و علت به سوی مأمور به است، البته به نحو علّیت شـرعیّه». ما می‌گوییم: شـما امر را به چه معنایی می‌دانیـد؟ ما قبلًا دو احتمـال دادیم: یکی اینکه مراد از امر- حتی در موالی عرفیه- اراده قائم به نفس مولا باشـد، یعنی مولا وقتی می‌گویـد: «اشتر اللّحـم» همـان اراده نفسـانیه متعلّق به این که عبـد اشـتراء لحم کنـد، عبـارت از امر و حکم است. و دیگر اینکه مقصـود همـان بعث اعتبـاری و تحریـک ایقـاعی اعتباری باشـد که با گفتن «اشتر اللّحم» تحقق پیـدا می‌کنـد و احتمال سومی در این زمینه وجود نـدارد. هرکدام از این دو احتمال را که شـما بگویید، مسئله را از علّیت جدا می‌کند، زیرا در باب علّیت، کمترین چیزی که انسان باید ملتزم شود، تقدّم رتبه علّت بر معلول است. در باب علّت و معلول، این معنا وجود دارد. ولی اگر ما امر و حکم را عبارت از اراده گرفتیم،

اراده، یک امر ذات الإضافهٔ است، امر ذات الإضافهٔ به دو طرف نیاز دارد. اراده، تقوّم دارد به مرید و مراد، یعنی نمی‌شود اراده باشـد و مرید و مرادی وجود نداشته باشد. حال آیا مرید و مراد، تقدّم بر اراده دارد یا اراده، تقدّم بر مرید و مراد دارد؟ بدون اشکال، مرید و مراد، تقـدّم بر اراده دارد، زیرا تشـخّص اراده به مراد است. اگر مسألهٔ علّیت در باب اراده مطرح است، پس اراده باید تقدّم بر مراد داشـته باشـد، حدّ اقل چیزی که شـما در باب علّیت مطرح می‌کنید مسألهٔ تقدّم علت بر معلول است. در سایر امور اضافیه- مثل علم- نیز همین‌طور است، علم، یک امر ذات‌الاضافه‌ای است که به عالم و معلوم نیاز دارد، ولی در عین حال، تشـخص علم به معلوم اسـت و معلوم، متقـدّم بر علم است. در نتیجه اگر شـما حکم را عبارت از اراده گرفتیـد، با توجه به اینکه اراده از امور ذات الاضافه است و امور ذات الاضافه متقوّم به مضاف الیه خود می‌باشـد و مضاف‌الیه آن، موجب تشـخص این امر اضافی است، معنا ندارد که در اینجا مسـألهٔ علّیـت را مطرح کنیـد. همین‌طـور اگر مراد شـما از حکم، عبـارت از بعث اعتبـاری باشـد، در این صـورت، برفرض که از این اشـکال صـرف‌نظر کنیم که «عنوان علّیت، در ارتبـاط بـا امور اعتباریه، معنا نـدارد» ولی همین بعث اعتباری هم از امور ذات الاضافه اسـت، یعنی مبعـوث الیه لازم دارد و وقـتی بعث، تقـوّم به مبعـوث الیه داشت، رتبه مبعـوث الیه مقـدّم بر رتبه بعث خواهـد بـود پس چگونه شـما می‌گویید: «الأمر علّهٔ لتحقق المأمور به»؟ چرا می‌گویید: «الأمر علّهٔ شـرعیهٔ بالإضافهٔ إلی المتعلّق»؟ این چه علتی است که مقـام و رتبه‌اش تأخر از معلول دارد؟ علّت، یک امر اضافی است و لازمه اضافی بودن، تقوّم به طرف دیگر است و لازمه تقوّم به آن طرف، مقـدّم بودن آن طرف است. پس در حقیقت، ما دلیل داریم بر اینکه علل تشـریعیه نمی‌توانـد مثل علل تکوینیه باشـد. اشـکال سوم: مرحوم حـائری می‌فرمود: «هر علّتی نیـاز به معلول مستقل دارد و همان‌طور که در تکوینیات، اجتماع دو علّت مسـتقل بر معلول واحد ممکن نیست، در باب تشریعیات هم مسئله به‌همین‌صورت است. پس اگر جنابت، سببیّت برای وجوب

غسـل پیـدا کرد، قاعـدتاً بایـد هر جنـابتی سـبب مسـتقل باشـد و به دنبال آن وجوب غسل مسـتقلّی مترتب شود، مگر این که دلیل بر خلاـف آن قائم شود، که در اینجا دلیل بر خلاف آن داریم». امام خمینی رحمه الله در جواب از این کلام مرحوم حائری می‌فرمایـد: در بـاب علّت و معلول تکوینی، علّیتْ در ارتبـاط بـا وجود مطرح است و معنـا نـدارد که مـا یـک مـاهیت را علّت برای ماهیّت دیگر بگیریم. بنابراین اگر ما بگوییم: «العلـهٔ سـبب للمعلول» واقعیتش این است که وجود علّت، سبب و مؤثر برای وجود معلول است. پس چون علّیتْ در ارتبـاط بـا وجود مطرح است، اگر مـا دو علّت داشتیم و دو وجود برای علّت تحقق پیـدا کرد، لازـمه‌اش این است که معلول هم وجودِ متعـدّد باشـد، زیرا- همان‌طور که قبلًا گفتیم- معلول، سایه‌ای از علّت و پرتوی از علّت است و نمی‌شود علّتْ متعدّد و معلول شـیء واحـد باشـد، ولی در شـرعیات این‌گونه نیست. اگر مـا در وجوب غسل، وجوب را به معنای اراده بگیریم، با توجّه به اینکه اراده، نیـاز به مضـاف الیه دارد، اراده می‌خواهـد به غسـل متعلّـق شـود، چگونه ممکن است اراده متعلّق به غسـل، تعـدّد داشـته باشـد؟ چگونه ممکن است کسـی در زمان واحـد، نسـبت به شـیء واحد، دو اراده داشته باشد؟ چنین چیزی غیر ممکن است، زیرا-

همان‌طور که گفتیم- تشخص اراده، به مراد است و اگر مرادْ از جمیع جهاتْ واحد باشد، اراده هم حتماً باید واحد باشد مگر اینکه برای مراد، تعدّد فرض کنیم، هرچند تعدّد از ناحیه زمان یا مکان یا سایر قیود باشد. امّا اگر در مراد، تعدّدی نبود- مثل غسل جنابت که به دنبال اراده مولاـ متعلّق اراده او واقع می‌شود- چگونه می‌شود دو اراده، به غسل تعلّق بگیرد؟ لذا کسانی که قائل به عدم تداخل می‌باشند، می گویند: باید قیدی اضافه شود تا دوئیّت مطرح شود، یعنی وقتی می گوید: «إذا حصلت الجنابهٔ یجب الغسل» به دنبال آن بگوید: «و إذا حصلت جنابهٔ اخری یجب غسل آخر» باید تقییدی بیاید تا متعلّق آن را از متعلّق اوّل جدا کند و الّا اگر بدون هیچ قید و شرطی بخواهد دو وجوب به معنای اراده یا دو وجوب به معنای بعث اعتباری تأسیسی- نه تأکیدی- به چیزی متعلّق شود، امکان ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۹۳

لذا حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: ما نمی‌توانیم علل تشریعیه را با علل تکوینیّه مقایسه کنیم. مطلب دیگری که دلیل بر بطلان مقایسه بین علل تشریعی و علل تکوینی است، مسأله واجب تعلیقی می‌باشد. توضیح اینکه: در علل تکوینیه، معلول از علّت منفکّ و جدا نمی‌شود. وقتی علّت، با وصف تامّه بودن تحقق پیدا کند، معلول نیز به دنبال آن تحقق پیدا خواهد کرد. بله، گاهی خودِ زمان و مرور زمان، در تمامیّت علّت نقش دارد که این از بحث ما خارج است. ولی در علل تشریعیه، انفکاک معلول از علّت، امکان دارد. شما خواه وجوب را به معنای بعث اعتباری و یا به معنای اراده نفسانیه تشریعیه مولا بدانید، در واجب تعلیقی، انفکاک بین اراده و مراد، قابل تحقق است. مثلًا وقتی استطاعت حاصل شود، وجوب حجّ تحقق پیدا کرده و تکلیف به حجّ، فعلیّت پیدا می کند ولی واجب، در ایّام مخصوصی تحقق پیدا می کند و چه‌بسا بین وجوب و واجب، ماهها فاصله باشد و شما وجوب را به هر معنایی بگیرید، بین وجوب و واجب، این مقدار فاصله وجود دارد. و حق هم این است که واجب تعلیقی، یک امر صحیحی است و بزرگان در مسأله حجّ نسبت به موسم، وجوب حجّ را به نحو تعلیقی دانسته‌اند. البته وجوب حجّ نسبت به استطاعت، وجوب مشروط است ولی نسبت به موسم، وجوب تعلیقی است. در نتیجه، مبنایی که مرحوم حائری در اینجا مطرح کرده غیر صحیح است و آثاری که بر این مبنا مترتب کرده است، نمی‌تواند مورد قبول واقع شود، پس ما باید دوباره به کلام مرحوم آخوند برگردیم، زیرا مرحوم حائری- در حقیقت- می‌خواست کلام مرحوم آخوند را جواب دهد. مرحوم آخوند، در مسأله شک در تعبّدیت و توصلیّت، روی مبنایی که داشت، تمسک به اطلاق لفظی را غیر ممکن می‌دانست و محقق حائری رحمه الله می‌خواست یک اصل لفظی به نام اصالهٔ التعبدیهٔ در اینجا مطرح کند که ما از ایشان نپذیرفتیم.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۹۴

رجوع به کلام مرحوم آخوند:

همان گونه که قبلًا اشاره کردیم، کلام مرحوم آخوند مبتنی بر دو مقدّمه است که ما روی همان مقدّمه اوّل جواب ایشان را خواهیم داد و سپس این مطلب را بحث خواهیم کرد که اگر مقدّمه اوّل ایشان را بپذیریم آیا مقدّمه دومشان قابل قبول است یا نه؟ مقدّمه اوّل: مرحوم آخوند قائل بود که «اخذ قصد قربت- به معنای داعی الأمر- در متعلّق، امکان ندارد». پاسخ مقدّمه اوّل مرحوم آخوند: ما معتقدیم که اخذ قصد قربت در متعلّق، امکان دارد. و داعی الأمر در بین اجزاء و شرایط، خصوصیتی ندارد. مسأله داعی الأمر مانند سایر اجزاء و شرایط است، همان‌طور که در ارتباط با سایر اجزاء و شرایط، در صورت تمامیت مقدّمات حکمت، می توان به اصالهٔ الاطلاق تمسک کرد و در ارتباط با جزئیت و شرطیت، شک را برطرف کرد، درباره قصد قربت هم مسئله به‌همین‌صورت است.

وقتی شک کردید که فلان واجب، تعبّدی است یا توصّلی؟ می‌توانید به اطلاق (أقیموا الصلاة) تمسک کنید و یا در مورد نذر- که اختلاف هم وجود دارد- می‌توانید به اطلاق دلیل وجوب وفای به نذر تمسک کرده و عبادیت آن را نفی کنید. این روی مبنای خود ما بود و ما نیز اشاره کردیم که تمسک به اطلاق، براساس قول اعمی در بحث صحیح و اعم درست است و الّا اگر کسی صحیحی شود نه تنها در مسأله قصد قربت، بلکه در سایر اجزاء و شرایط مشکوک هم نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند، زیرا متعلَّق- روی مبنای صحیحی- عبارت از صلاة صحیح است و شما نمی‌دانید که نماز بدون سوره صحیح است یا غیر صحیح؟ و در تمسک به اطلاق باید تطبیق عنوان مطلق را احراز کرده باشید، مثلًا در باب أعتق الرقبة شما یک وقت شک می‌کنید که آیا قید ایمان معتبر است یا نه؟ در این صورت، اگر مقدّمات حکمت تمام باشد به اطلاق أعتق الرقبة تمسک کرده و قیدیت ایمان را نفی می‌کنید ولی اگر در جایی شک داشته باشید که آیا عنوان رقبه تحقق دارد یا نه؟ دیگر نمی‌توانید به اطلاق

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۹۵

أعتق الرقبة تمسک کنید، باید انطباق عنوان رقبه، محرز باشد و شک شما در محدوده قید- یعنی ایمان- باشد. در ما نحن فیه نیز اگر الفاظ عبادات را موضوع برای صحیح بدانیم، نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم، نه در مورد قصد قربت و نه در مورد سایر اجزاء و شرایط. بنابراین وقتی ما می‌گوییم: «تمسک به اطلاق، جایز است»، روی همان مبنای اعمی است، که حق تمسک به اطلاق در مورد شک در جزئیت و شرطیت دارد. در نتیجه ما در همین مقدّمه اوّل، با مرحوم آخوند تسویه حساب می‌کنیم. ایشان می‌فرمود: «تمسک به اطلاق جایز نیست، زیرا اخذ قصد قربت به معنای داعی الأمر، در متعلّق ممکن نیست» ولی ما چون اخذ قصد قربت را در متعلّق امر جایز دانستیم، می‌گوییم: «تمسک به اطلاق، ممکن است». امّا کلام مرحوم آخوند با این مطلب تمام نمی‌شود زیرا ممکن است کسی در مقابل مرحوم آخوند بگوید: «شما معتقدید تقیید متعلّق به داعی الأمر غیر ممکن است، ما نمی‌خواهیم به تقیید تمسک کنیم بلکه می‌خواهیم به اطلاق تمسک کنیم برای نفی تقیید، پس چطور در اینجا جلوی تمسک به اطلاق را می‌گیرید؟». مقدّمه دوم: در این مقدّمه باید ببینیم آیا تقابل میان اطلاق و تقیید چه نوع تقابلی است؟ آیا تقابلِ تضاد است؟ یا تقابل سلب و ایجاب یا تقابل عدم و ملکه است؟ احتمال اوّل (تقابل تضاد): اگر تقابل بین اطلاق و تقیید، تقابل تضاد باشد، لازمه‌اش این است که ما همان‌طورکه تقیید را عبارت از امر وجودی می‌گیریم، باید اطلاق را هم امری وجودی بدانیم و نمی‌توانیم اطلاق را به «عدم التقیید» معنا کنیم، زیرا متضادان، دو امر وجودی هستند. در این صورت، وجودی بودن تقیید، روشن است امّا اگر بخواهیم معنایی وجودی برای اطلاق بیان کنیم باید این‌طور معنا کنیم- که ظاهراً مشهور هم همین‌طور معنا کرده‌اند[۳۱۶]- که اطلاق، به معنای «عدم تقیید»

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۹۶

نیست، بلکه به معنای «القاء قیود» است که در این صورت، تقیید به معنای «اخذ قید» و اطلاق به معنای «رفض قید» است و اطلاق و تقیید، دو امر وجودی و متضاد با یکدیگر خواهند بود. نتیجه این احتمال این است که همان‌طورکه تقیید، نیاز به لحاظ دارد، چون امر وجودی است، اطلاق هم نیاز به لحاظ دارد، چون اطلاق هم امر وجودی است، و آن کنار گذاشتن همه قیود است. مرحوم آخوند از این معنا به «سریان» تعبیر کرده است.[۳۱۷] سریان، یعنی لحاظ شمول در همه افراد طبیعت، چه رقبه مؤمنه باشد و چه غیر مؤمنه. احتمال دوم (تقابل سلب و ایجاب): اگر تقابل بین اطلاق و تقیید، تقابل سلب و ایجاب باشد، اطلاقْ به معنای «عدم تقیید»- که امری سلبی است- می‌باشد ولی تقیید، امری وجودی می‌باشد. احتمال سوم (تقابل عدم و ملکه): مرحوم آخوند و محقّق نائینی رحمه الله معتقدند که تقابل بین اطلاق و تقیید، تقابل عدم و ملکه است،[۳۱۸] یعنی اطلاق یک معنای عدمی است، البته نه یک معنای عدمی صِرف، بلکه مانند اعْمی است اعْمی به معنای «عدم البصر صِرْف» نیست تا بر جدار هم منطبق شود بلکه به معنای «عدم البصر ممّن له قابلیة البصر» است. این دو بزرگوار می‌گویند: اطلاق، عبارت از «عدم التقیید» در جایی است که قابلیت تقیید را دارا

باشـد و اگر قابلیت تقییـد، وجود نداشـته باشـد، اطلاقْ صدق نمی‌کند. بنابراین، نتیجه‌ای که مرحوم آخوند گرفته است براساس این مبنا می‌باشـد که ایشان تقابل بین اطلاق و تقییـد را تقابل عـدم و ملکه می‌داند و الّا اگر این‌طور نباشد، ممکن است کسـی به مرحوم آخوند بگوید: «شما در مقدّمه اوّل، استحاله تقیید را ثابت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۹۷

کردیـد و ما در مقام اصالـهٔ الاطلاق، کاری به اسـتحاله تقییـد نـداریم، بلکه در حقیقت می‌خواهیم به اطلاق در مقابل تقیید تمسـک کنیم، اسـتحاله تقیید، چگونه می‌تواند جلوی تمسک به اطلاق را بگیرد؟» این روی همین مبناست که اگر تقیید مستحیل شد، اطلاق هم تحقق نـدارد، زیرا اطلاق در موردی است که صـلاحیت و قابلیت تقییـد وجود داشـته باشـد، امّا اگر شـما می‌گویید: «مقیّد شدن مـأمور به، به قصـد قربتْ امکـان نـدارد و صـلاحیت چنین تقییـدی در آن وجود نـدارد»، در این صورتْ اطلاـقی وجود نـدارد، پس چگونه می‌توان به اطلاـق لفظی تمسـک کرده و حکم به عـدم اعتبـار قصـد قربت نمود؟ امّـا طبق آن دو مبنای دیگر- که تقابل بین اطلاق و تقییـد، تقابل تضاد یا تقابل سـلب و ایجاب باشـد- کلام مرحوم آخوند ناتمام است، حتی اگر قائل به اسـتحاله تقیید شویم، زیرا اگر تقابل بین اطلاق و تقییـد را تقابل تضاد بـدانیم، اطلاق و تقییـدماننـد سواد و بیاض می‌شوند و اگر یکی از متضادان، ممتنع شـد، لازمه‌اش این نیست که دیگری هم ممتنع شود. لازمه متضادان این است که این دو در آنِ واحد، امکان اجتماع ندارند، امّا اگر جسـمی به یک علّتی نتوانـد معروض بیاض قرار گیرد، آیا تضاد اقتضا می‌کنـد که معروضـیت آن برای سواد هم ممتنع باشـد؟ لازمه تضادّ، چنین چیزی نیست.

ممکن است چیزی نتوانـد معروض بیاض قرار گیرد ولی معروضـیت آن برای سواد، هیچ‌گونه امتناعی نداشـته باشد. بنابراین اگر بین اطلاـق و تقییـد، مسئله تضـاد مطرح باشـد، چنـانچه مـا مقـدّمه اوّل مرحوم آخونـد- یعنی امتنـاع تقییـد متعلّق به قصـد قربت- را هم بپـذیریم، نتیجه نمی‌دهـد که اطلاـق آن‌هم ممتنع است. تمسک ما به اطلاق، برای تقییـد نیست تا امتناع داشـته باشـد بلکه برای نفی تقییـد است. در نـتیجه، می‌توانیم در این صورت به اصالـهٔ الاطلاـق تمسـک کرده و جلوی مـدخلیت قصـد قربت را گرفته و قائل به توصّـلیت شویم. همچنین اگر تقابـل بین اطلاـق و تقییـد را تقابـل سـلب و ایجـاب بگیریـم، در صورتی که ایجاب ممتنع باشـد، لازم نمی‌آید که سلب هم ممتنع باشد. تمسک ما به اطلاق،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۹۸

برای ایجاب نیست بلکه برای سلب است و معنای امتناع ایجاب، امتناع سلب نیست.

لـذا اگر تقابل بین اطلاق و تقییـد، تقابل سـلب و ایجاب باشـد، باز هم مرحوم آخونـد از مقـدّمه اوّل- به تنهایی- نمی‌تواند اسـتفاده کنـد. مرحوم آخوند و محقّق نائینی رحمه الله که تمسک به اصالهٔ الاطلاق را صـحیح نمی‌دانند، از ضـمیمه کردن دو مقدّمه، این دو مطلب را نتیجه گرفته‌اند: ۱- تقیید مأمور به به قصد قربت ممتنع است. ۲- تقابل بین اطلاق و تقیید، تقابل عدم و ملکه است. روشن است که اگر تقییـد، امکان نداشـته باشـد، دیگر اطلاقی وجود نـدارد تا بتوان به آن تمسک کرد. پس در موارد شک در تعبـدیّت و توصـلیّت، اطلاقی وجود نـدارد تا بتوان به آن تمسک کرد.[۳۱۹] اشـکال بر کلام مرحوم آخونـد و محقق نائینی رحمه الله: آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» که از شـاگردان مبرّز مرحوم نـائینی است، این کلاـم مرحوم آخونـد و مرحوم نائینی را مورد اشـکال قرار داده و دو جواب نسـبت به آن ارائه کرده است: ۱- جواب نقضـی: ما مواردی از تقابل عـدم و ملکه را مشاهده می‌کنیم که در عین اینکه ملکه آن محال است، عـدم آن نه تنها اتصاف به اسـتحاله نـدارد، بلکه اتصاف به ضـرورت هم دارد: یکی از این موارد مسأله جهل و علم است. تقابـل بین این دو، تقابـل عـدم و ملکه است. جاهـل به کسـی گفته می‌شود که شأنش این است که عالم باشـد، لـذا به جماد، جاهل گفته نمی‌شود، زیرا شأنیت اتصاف به علم را ندارد. آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۳۹۹

بعضـی از موارد علم- مثل علم به کُنه ذات پروردگـار- دارای امتناع است و بشـر با تمام اسـتعدادی که دارد، نمی‌توانـد علم به کُنه ذات پروردگار پیـدا کنـد. موجود ممکن در مرتبه و سطحی قرار گرفته که نمی‌توانـد احاطه علمی به حقیقت ذات واجب پیدا کند، اگرچه اصل وجود صانع را می‌تواند بالفطره و با دلیل درک کند. حال شما که می‌گویید:

«هرجا وجود ملکه ممتنع شـد، عـدمش هم ممتنع است» پس بایـد وقتی علم به کُنه ذات پروردگار ممتنع است، عدم آن- یعنی جهل به کُنه ذات پروردگار- نیز ممتنع باشـد، زیرا تقابل بین جهل و علم، تقابل عـدم و ملکه است و هرجا وجود، ممتنع شـد باید عدمش هم ممتنع باشـد. درحـالی‌که جهـل به ذات پروردگـار، نه تنهـا اسـتحاله نـدارد بلکه ضـرورت هم دارد، یعنی حتماً تحقّق دارد. مورد دیگری که آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» به عنوان نقض مطرح می‌کند، مسأله قدرت طیران به آسمان در مورد انسان است. قدرت طیران به آسـمان در مورد انسـان اسـتحاله دارد[۳۲۰]، در این صـورت بایـد- روی بیـان مرحوم آخونـد و مرحوم نـائینی- عـدم قـدرت نیز اسـتحاله داشـته باشـد، زیرا تقابل بین قـدرت و عدم آن، تقابل ملکه و عدم است. درحالی‌که عدم قدرت طیران انسان به آسـمان، نه تنها امتناع ندارد بلکه ضرورت هم دارد، البته همان‌طورکه امتناع، امتناع عادی است، ضرورت هم ضرورت عادی است نه عقلی. این مثالهـا به عنوان نقض بود اگرچه منـاقشه در این مثالها ممکن است ولی عمـده، جواب حلّی آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» نسـبت به کلام مرحـوم آخونـد و مرحوم نـائینی است. ۲- جـواب حلّی: آیـت‌اللّه خـویی «دام ظلّـه» می‌فرمایـد: مـا که مسـأله عـدم و ملکه را مطرح می‌کنیم، آیا در ارتباط با قابلیت‌های شخصّیه مطرح می‌کنیم؟ به عبارت دیگر: آیا ما مسأله عدم و ملکه را نسبت به هر مورد خاصّی می‌سنجیم؟ به این معنا که اگر از ما سؤال کردند: آیا بین علم و جهل، تقابل عدم و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۰

ملکه وجود دارد؟ ما بگوییم: این سؤال شـما درست نیست، شـما بایـد بگوییـد: آیا بین علم به فلان چیز و جهل به آن، تقابل عدم و ملکه وجود دارد؟ اگر این‌طور شـد مـا بایـد بگوییم: در بعضـی از مواردِ علم و جهل، تقابل ملکه و عـدم وجود دارد و در بعضـی از مواردش چنین تقابلی نیست. آنجایی که مسأله کُنه ذات پروردگار مطرح است، علم و جهلش تقابل ملکه و عـدم ندارد، زیرا بشـر با وصف امکانی بودنش، قابلیت احاطه علمی به کُنه ذات پروردگار را ندارد. آیا وقتی بعضی از موارد علم و جهل- که خیلی هم نادر اسـت- به این صـورت است، مـا نمی‌تـوانیم به صـورت مطلـق، روی علم و جهـل حکم کرده و تقابـل آن دو را تقابـل ملکه و عـدم بـدانیم؟ آیـا بایـد متعلّق علم و جهـل را ملاحـظه کنیم و اگر متعلّق آن، مسـأله کُنه ذات پروردگـار بود، تقابل آن را ایجاب و سـلب بـدانیم و اگر مـوارد دیگر- که اکثر مـوارد است- بود، تقابـل را تقابـل ملکه و عـدم بـدانیم؟ واقعیت مسـئله این‌گونه نیست، مـا در تقابل‌ها، قابلیت‌های شخصـیّه و موارد خاصّه را ملاحظه نمی‌کنیم بلکه نوع قابلیت را ملاحظه می‌کنیم. و ما وقتی مسـئله را در ارتباط با نوع بررسی می‌کنیم می‌بینیم بین علم و جهل تقابل ملکه و عدم وجود دارد زیرا انسان قابلیت احاطه علمی به اکثر اشیاء را دارد. ما باید مسـئله را این‌گونه ملاحظه کنیم و الّا اگر بخواهیم قابلیت‌های شخصـیّه را مورد ملاحظه قرار دهیم، لازمه‌اش این است که کسی حق نداشـته باشـد از تقابل علم و جهل سؤال کند و کسـی هم حق نداشـته باشد جواب مطلق تقابل علم و جهل را بدهد بلکه باید از سائل بپرسد: «علم و جهلی که تقابلش را می‌پرسـید، نسبت به چه چیزی است؟» درحالی‌که چنین مسأله‌ای مطرح نیست بلکه سؤال و جـواب، روی مطلـق تقابـل علم و جهـل است و این کشـف می‌کنـد که در تقابـل بایـد روی قـابلیت نوعیه حسـاب بـاز کرد. در این صورت، نتیجه این می‌شود که بعضـی از مواردی که جـانب ملکه امتنـاع دارد، لـازمه‌اش این نیست که جانب عـدم هم امتناع داشـته باشد. تقابل بین مطلق جهل و مطلق علم، تقابل عدم و ملکه است و لازمه چنین چیزی این نیست که اگر در یک موردی- مثل مسأله کُنه ذات پروردگار- جانب علم، امتناع پیدا کرد، جانب جهل هم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۱

ممتنع شود. درحـالی‌که جانب جهل آن نه تنها امتناع نـدارد بلکه ضـرورت هم دارد. وقتی مسـئله به این صورت شـد، در ما نحن فیه

می گوییم: شما تقابل اطلاق و تقیید را مطرح می کنید، و در تقابل اطلاق و تقیید، نوع اطلاق و تقیید در نظر گرفته می‌شود و در حدود نود و نه درصد اطلاق و تقییدها، هم تقیید امکان دارد و هم اطلاق ممکن است و اگر در یک موردی- مثل مسأله قصد الأمر- ما به امتناع تقیید برخورد کردیم، نمی توانیم بگوییم: تقابل، اقتضاء می کند که اطلاق هم ممتنع باشد. و در نتیجه وقتی تقیید متعلّق به قصد الأمر ممتنع شد نمی‌توانیم بگوییم: «پس اطلاق هم ممتنع است و تمسک به أصالهٔ الإطلاق صحیح نیست». بنابراین، در عین حال که تقابل اطلاق و تقیید، تقابل عدم و ملکه است ولی استحاله تقیید، مستلزم استحاله اطلاق نیست. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» سپس دو مکمّل برای این مطلب ذکر می کند: مکمّل اوّل: ایشان می‌فرماید: شما که می گویید: «تقیید به قصد قربت ممتنع است»، معنایش این است که قصد قربت را نمی‌توان اخذ کرد. از آن طرف هم می گویید: «اطلاق هم استحاله دارد»، آیا معنای اطلاق چیست؟ روشن است که معنای اطلاق، چیزی غیر از «عدم مدخلیت قصد قربت» نیست. آن‌وقت ما چگونه این دو را با هم جمع کنیم که هم اعتبار قصد قربت استحاله داشته باشد و هم عدم اعتبار آن؟ مکمّل دوم: مسأله عدم و ملکه، در حقیقت همان سلب و ایجاب است ولی در عدم و ملکه، قیدی وجود دارد که در سلب و ایجاب، وجود ندارد. به عبارت دیگر:

شما در عدم و ملکه می گویید: «قابلیت، اعتبار دارد» امّا در سلب و ایجاب نمی گویید: «عدم قابلیت، معتبر است» بلکه می گویید: «قابلیت، اعتبار ندارد، خواه باشد یا نباشد». حال که این مسئله روشن شد می گوییم: «در سلب و ایجاب، مسأله‌ای مطرح است و آن این است که اگر در جایی ایجاب ممتنع باشد، لازمه آن، امتناع سلب نیست بلکه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۲

برعکس، سلبْ ضرورت پیدا می کند و این معنا در باب عدم و ملکه هم تحقق دارد، زیرا عدم و ملکه همان سلب و ایجاب است، با این تفاوت که در عدم و ملکه، یک قید اضافی وجود دارد و آن «اعتبار قابلیت» است که در سلب و ایجاب، چنین قیدی وجود ندارد. آیا «اعتبار قابلیت» اقتضا می کند که اگر ایجاب ممتنع شد، عدم هم ممتنع شود؟

خیر، بلکه در صورت امتناع ایجاب، نه تنها سلبْ ممتنع نمی‌شود بلکه ضرورت هم پیدا می کند. عین همین معنا را باید در عدم و ملکه پیاده کرد، که اگر تقییدْ ممتنع شد، اطلاقْ ممتنع نمی‌شود بلکه ضرورت پیدا می کند. حاصل جواب حلّی این شد که اگر ما تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل عدم و ملکه بگیریم، لازمه‌اش این نیست که اگر تقییدْ ممتنع باشد، اطلاق هم ممتنع است. در نتیجه ما می‌توانیم به أصالهٔ الإطلاق تمسک کرده و مدخلیت قصد قربت را نفی کنیم.[۳۲۱] پس هر دو مبنای مرحوم آخوند مورد اشکال است: هم اصل استحاله اخذ قصد قربت و هم اینکه اگر تقابل اطلاق و تقیید، تقابل عدم و ملکه باشد، در صورت امتناع تقیید، باید اطلاق هم ممتنع باشد. نتیجه بحث در رابطه با مقام اوّل نتیجه بحث در تمسک به دلیل لفظی این شد که در مورد شک در تعبدیت و توصلیت، ما می‌توانیم- در صورت تمام بودن مقدمات حکمت- به أصالهٔ الإطلاق تمسک کرده و اعتبار قصد قربت را نفی نماییم، همان‌طورکه در ارتباط با سایر اجزاء و شرایط، چنین می کردیم. امّا مرحوم آخوند و محقق نائینی رحمه الله معتقد بودند که نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد، که این مطلب، مورد اشکال واقع شد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۳

مقام دوم اصول عملیه و شک در تعبدیت و توصلیت

اشاره

براساس مبنای ما که در مورد شک در تعبدیت و توصّلیت، تمسک به اطلاق را جایز می‌دانستیم، اگر در جایی- به جهت عدم

تمامیت مقدّمات حکمت- تمسک به اطلاقْ امکان نداشت[۳۲۲] و نوبت به اصل عملی رسید آیا مقتضای اصل عملی چیست؟ در اینجا هم بحث در دو جهت است: جهت اوّل: آیا مقتضای اصل عملی عقلی چیست؟ جهت دوم: آیا مقتضای اصل عملی شرعی چیست؟[۳۲۳]

جهت اوّل: آیا مقتضای اصل عملی عقلی چیست؟

اشاره

در اینجا لازم است همه فروض و مبانی این مسئله و نیز دو قولی که در ارتباط با اقلّ و اکثر ارتباطی- که از بحث‌های مهم باب اشتغال است- مطرح شده، مورد بررسی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۴

قرار دهیم. در مسأله دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی[۳۲۴]، در جایی که اطلاق وجود ندارد و مقدّمات حکمت تمام نیست، از نظر اصل عملی عقلی، دو مبنا مطرح است: بعضی مقتضای حکم عقل را برائت و بعضی اشتغال می‌دانند. در مسأله قصد قربت نیز دو مبنا وجود داشت: یکی این که اخذ قصد قربت- به معنای داعی الأمر- در متعلّق امر، هیچ‌گونه استحاله‌ای ندارد و شارع، همان‌طورکه می‌تواند سایر اجزاء و شرایط را در متعلّق امر، اخذ کند، قصد قربت را هم می‌تواند به عنوان جزئیت یا شرطیت، در متعلّق امر اخذ کند.

و ما- به تبعیت از حضرت امام خمینی رحمه الله- همین مبنا را اختیار کردیم. مبنای دیگر این بود که اخذ قصد قربت در متعلّق امر استحاله دارد. حال ما باید در اینجا، دو مبنایی را که در مسأله دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی بود با دو مبنایی که در مسئله قصد قربت وجود داشت، روی هم ملاحظه کنیم، بنابراین می‌گوییم: اگر کسی در مسأله قصد قربت، همان مبنای ما را اختیار کرد، در این صورت ما نحن فیه نیز یکی از صغریات مسأله دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی خواهد بود و خصوصیت زایده‌ای در آن وجود ندارد، زیرا فرقی بین قصد قربت و سوره وجود نخواهد

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۵

داشت و اخذ هر دو، در متعلّق امر ممکن خواهد بود. بنابراین هر حکمی که در اقلّ و اکثر ارتباطی پیاده شد، در اینجا نیز پیاده می‌شود. ولی طبق مبنای مرحوم آخوند و محقق نائینی رحمه الله، اگر ما در مسأله دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی، مقتضای حکم عقل را عبارت از اشتغال و احتیاط بدانیم، لازمه‌اش این است که همان احتیاط و اشتغال را در ما نحن فیه نیز به طریق اولی جاری کنیم. توضیح اینکه: در اقلّ و اکثر ارتباطی- مثل شک در جزئیت سوره برای نماز- اگر کسی مقتضای حکم عقل را عبارت از اشتغال بداند و بگوید: «حساب اقلّ و اکثر ارتباطی با اقلّ و اکثر استقلالی فرق می‌کند. در باب دین، وقتی انسان مردّد باشد بین اینکه آیا صد تومان به زید بدهکار است یا دویست تومان؟- و فرض این است که مدّعی و منکری هم وجود ندارد- نسبت به صد تومان، یقین دارد و نسبت به ما زاد آن شک دارد، بنابراین چون ما زاد، مشکوک و در حکم تکلیف زاید است، نسبت به آن اصل برائت جاری می‌شود، امّا در اقلّ و اکثر ارتباطی، فرض این است که مجموعه اجزاء و شرایط به هم ارتباط دارند، به طوری که اگر تکلیف- به حسب واقع- روی اکثر باشد و کسی اقلّ را اتیان کند، گویا چیزی را نیاورده است». لذا اگر کسی روی این مبنا بیاید در مسأله اقلّ و اکثر ارتباطی، مثل مسأله سوره مشکوک الجزئیهٔ- با این که امکان اخذ در متعلّق را دارد- قائل به أصالهٔ الاشتغال شود، در ما نحن فیه- روی مبنای مرحوم آخوند- به طریق اولی باید قائل به أصالهٔ الاشتغال شود، زیرا در آنجا، امکان اخذ سوره در متعلّق امر وجود داشت و در عین حال، عقل حکم به اشتغال می‌کرد، پس در اینجا که قصد قربت امکان اخذ در متعلّق ندارد، روی مبنای

مرحوم آخونـد، به طریق اولی باید اصالهٔ الاشـتغال را پیاده کرد. در نتیجه روی مبنای مرحوم آخوند در اینجا، اگر ما در مسأله اقلّ و اکثر ارتباطی در مورد سوره مشکوک الجزئیهٔ، قائل به اصالهٔ الاشتغال شدیم در ما نحن فیه- که شک در تعبدیت و توصلیت داریم- به طریق اولی باید قائل به اصالهٔ الاشتغال شویم و هیچ تردیدی در این معنا نیست.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۶

امّا اگر ما در مسأله اقلّ و اکثر ارتباطی در مورد سوره مشـکوک الجزئیـهٔ، قائل به برائت عقلیّه شدیم، آیا بنا بر مبنای مرحوم آخوند، در مسأله شک در تعبدیت و توصّـلیت چه باید بکنیم؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: «اینجا حسابش با اقلّ و اکثر ارتباطی فرق می‌کند و مـا اگرچه در مسـأله شک در جزئیت سوره قائل به برائت عقلیه شویم ولی در مسأله شک در تعبـدیت و توصـلیت بایـد حتماً قائل به اصالهٔ الاشـتغال شویم، زیرا در مسأله شک در جزئیت سوره، شکّ ما در کمیت مأمور به است، نمی‌دانیم آیا مأمور به، نه جزء اسـت و سوره خارج از مأمور به می‌باشد یا اینکه ده جزء است و سوره داخل در مأمور به می‌باشد؟ و یا مثلًا نمی‌دانیم فلان شـرط به عنوان یـک امر زائـد، در مـأمور به دخـالت دارد یا نه؟ پس در حقیقت، در مسأله دوران امر بین اقلّ و اکثر، شک ما در کمیّت مأمور به از حیث اجزاء و شـرایط است. امّا در ما نحن فیه، چون ما معتقـدیم اخـذ قصـد قربت در متعلّق امر، امکان نـدارد و حساب قصـد قربت، جـدا از سـایر اجزاء و شـرایط است، وقتی در مورد واجبی شـک می‌کنیم که آیـا قصـد قربت در آن اعتبـار دارد یـا نه؟ شـک ما در کمیّت مأمور به نیست. ما می‌دانیم که اگر قصـد قربت هم معتبر باشـد، از دایره مأمور به خارج است و نمی‌توانـد نقشـی در مأمور به داشـته باشد، نه به صورت جزئیت و نه به صورت شرطیت. پس شک ما در چیست؟ باید بگوییم: در اینجا یقین داریم که تکلیفی به ما متوجّه شـده است ولی چون در تعبـدیت و توصّـلیت آن تردیـد داریم، پس شک ما در کیفیت خروج از عهده این تکلیفِ مسلّم است و نمی‌دانیم که اگر این تکلیف را بـدون قصـد قربت بیـاوریم، آیـا از عهـده این تکلیفِ مسلّم خـارج شـده‌ایم یـا نه؟ شک در کیفیت خروج، در حقیقت مثـل شـک در اصـل خروج از تکلیف است. و روشن است که اگر تکلیفی به ما توجّه پیـدا کرد و شـک کردیم که آیا آن تکلیف را انجام داده‌ایم یا نه؟ اصالهٔ الاشـتغال عقلی گریبان مارا می‌گیرد، مگر در بعضـی از موارد که خود شارع دخالت کرده و جانب تسهیل را برای مکلّف در نظر گرفته است، مثل اینکه کسی بعد از وقت شک کند که آیا نمازش را در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۷

وقت خوانده است یا نه؟ در اینجا اگرچه مقتضای اصالهٔ الاشـتغال عقلی این است که مکلّف باید نماز را در خارج از وقت قضا کند ولی شارع مقـدّس به مکلّفین ارفاق کرده و قاعـده شک بعـد از وقت را مقرّر کرده که به مقتضای آن، مکلّفین نباید به شک بعد از وقت، ترتیب اثر دهند[۳۲۵]. بنابراین همان گونه که در شک در اصل خروج از تکلیف، اصالهٔ الاشتغال حاکم است، در مورد شک در نحوه خروج هم، اصالـهٔ الاشـتغال حاکم است. اشـکال بر مرحوم آخونـد: مسـتند برائت عقلیه، عبارت از قاعده قبح عقاب بلابیان است. این قاعده می‌گوید:

اگر از ناحیه مولا بیانی به ما نرسـیده باشـد و مولا بخواهـد با نبودن بیان، عبـد را عقاب کنـد، این عقابْ قبیح است و از حکیم صادر نمی‌شود. در این صورت مـا از مرحوم آخونـد سؤال می‌کنیم: آیـا این بیانی که در قاعـده قبـح عقاب بلابیان مطرح است، عبارت از چیست؟ آیا مراد، بیان خصوص اجزاء و شـرایطی است که مولا می‌توانـد آنها را در مأمور به اخـذ کنـد؟ خیر، وقتی لای نافیه بر سـر کلمه بیان در می‌آیـد، معنایش این می‌شود که هیچ‌گونه بیان و اعلامی از ناحیه مولا در این زمینه نیامده باشد. بله اگر ما در جزئیت سوره شـک داشـته باشـیم، بیـان مولاـ در ارتبـاط با سوره مشـکوک الجزئیـهٔ به این کیفیت است که سوره را در ردیف سایر اجزاء و شرایط بیـان کنـد و همـان‌طورکه در باب فاتحـهٔ الکتاب فرموده است: «لا صـلاهٔ إلّا بفاتحـهٔ الکتاب» در مورد سوره هم بفرمایـد: «لا صلاهٔ إلّـا مع السورهٔ»، امّـا در بـاب قصـد قربت که روی مبنای مرحوم آخونـد، امکان اخـذ در متعلّق نـدارد، اگرچه- به قول مرحوم آخونـد- نمی‌توان به اطلاـق لفظی تمسـک کرد ولی خود مرحوم آخونـد فرمود: در اینجـا می‌توانیم به اطلاـق مقامی تمسک کنیم.

ایشـان در توضـیح اطلاـق مقامی فرمود: گاهی مولا در یک مقام و موقعیتی است که می‌خواهـد جمیع خصوصـیاتی را که در تحقق هدف مأمور به نقش دارد،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۸

بیان کند، اعم از خصوصـیاتی که امکان اخذ در متعلّق دارد و خصوصـیاتی که امکان اخذ در متعلّق را ندارد. ما در آنجا در توضیح کلام مرحوم آخوند گفتیم: «مولا اگر در چنین مقامی باشد، لابد در مقام انشاء نیست، زیرا انشاء- روی مبنای مرحوم آخوند- به هر کیفیـتی ممتنع است. بلکه مولاـ در مقـام اخبـار است و به عنوان اینکه یـک مخبر صـادق و مطّلع بر همه خصوصـیات معتبر در تحقق غرض است، خصوصـیات را بیـان می‌کنـد». بنـابراین شـما (مرحوم آخونـد) یـک راه بیان را برای مولا باز گذاشتیـد، لـذا تمسک به اطلاـق مقـامی را صـحیح دانستیـد و گفتیـد: اگر مولاـ در چنین مقامی بود و ما دیـدیم که همه مسائل را مطرح کرد ولی هیـچ‌گونه اشاره‌ای به قصـد قربت نکرد، در می‌یابیم که قصـد قربت، اعتبار نـدارد و الّا اگر اعتبار داشت، چرا مولا متعرّض آن نگردید با اینکه در چنین مقام و موقعیتی بود؟ پس اگر برای مولا یک راه بیان باز باشد، جایی برای تمسک به قاعده قبح عقاب بلابیان نیست، زیرا- همان‌طورکه گفتیم- «لا» ی داخل بر «بلابیان» نافیه است و معنای آن این است که هیچ‌گونه بیانی وجود نداشته باشد. و ما گفتیم که بیان، منحصـر در خصوص مواردی نیست که امکان اخـذ در متعلّق داشته باشـند بلکه بیان در ارتباط با چیزهایی که امکان اخـذ در متعلّق را دارنـد، به این صـورت است که در متعلّق ذکر شونـد ولی نسبت به چیزهـایی که امکـان اخـذ در متعلّق را ندارنـد، به این کیفیت است که در ارتباط با اطلاق مقامی مطرح گردید. در این صورت، چه فرقی بین ما نحن فیه و مسأله اقلّ و اکثر ارتباطی است که شـما می‌گویید: اگر در مسأله اقلّ و اکثر ارتباطی قائل به برائت عقلیه شویم، در ما نحن فیه نمی‌توانیم قائل به برائت عقلیّه شویم؟ ملاک در برائت عقلیّه، عبارت از قاعده قبح عقاب بلابیان است و اگر این قاعده در آنجا جاری شود[۳۲۶]،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۰۹

چرا در اینجا جاری نشود؟ همان‌طورکه در اقلّ و اکثر ارتباطی و شک در جزئیت سوره، مولا می‌توانسته بیان داشته باشد، در ما نحن فیه- یعنی شـک در تعبـدیت و توصّـلیت- نیز برای مولاـ امکـان بیان مسأله قصـد قربت وجود داشـته است، اگرچه نحوه بیان آن- به فرمـوده مرحـوم آخونـد- از طریق اطلاـق مقـامی است. ولی در اصـل بیـان، بـا هم اشـتراک دارنـد. پس چرا شـما (مرحوم آخونـد) می‌فرمایید: برفرض اینکه در اقلّ و اکثر ارتباطی هم قائل به برائت شویم ولی در ما نحن فیه باید قائل به اشتغال شویم؟

بیان دیگری از مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند می‌گوید[۳۲۷]: هرجا امری از ناحیه مولا- حتی موالی عرفیه- صادر شد[۳۲۸] می‌فهمیم که آن چیزی که در حدوث این امر نقش داشـته، عبارت از هـدف و غرضـی است که بر تحقق مأمور به مترتب می‌شود و مسأله غرض، همان‌طورکه در حـدوث امر نقش دارد، در بقـای امر هم نقش دارد، مـا گـاهی از اوقـات مشاهـده می‌کنیم که مأمور به توسط عبـد انجام می‌شود ولی غرض مولا تأمین نمی‌شود. اینجا نمی‌توان گفت: «وظیفه عبد به پایان رسیده است مگر اینکه مولا امر جدیدی داشته باشد» مثلًا اگر مولا به عبدش دسـتور دهد که یک لیوان آب برای او بیاورد و عبد هم می‌داند که مولا تشنه است و آب را برای خوردن می‌خواهد. در این صورت، اگر عبـد برود و یـک لیوان آب تمیز برای مولاـ بیاورد ولی قبل از این که مولا آن آب را بیاشامـد، لیوان از دست او ساقط شـده و آب بر زمین بریزد، آیا عبـد می‌توانـد بگویـد: من وظیفه خود را انجام داده‌ام و دیگر وظیفه‌ای ندارم و مولا اگر آب بخواهد باید دسـتور دیگری صادر کند؟ آیا مسـئله این‌طور است؟ عقل در اینجا حکم می‌کند که چون غرض مولا حاصل نشده، عبد وظیفه دارد

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۰

مجدداً ظرف آبی در اختیار مولا قرار دهد و نیاز به امر جدیدی نیست، بلکه همان امر اوّل کفایت می‌کند در اینکه عبد باید ظرف آب دیگری در اختیار مولا قرار دهد. اگر ما این حرف را- که حرف خوبی هم هست- مطرح کنیم و بگوییم: «مولا وقتی چیزی را برای ما واجب کرد و در توصّلی و تعبدی بودن آن تردید داریم، چنانچه این واجب را بدون رعایت قصد قربت انجام دهیم، شک در حصول غرض مولا داریم.

بنابراین، عقلْ ما را ملزم می‌کند که در مورد مشکوک التعبدیة و التوصلیة، قصد قربت را رعایت کنیم». اشکال بر مرحوم آخوند: این بیان مرحوم آخوند، هم دارای جواب نقضی است و هم دارای جواب حلّی. ۱- جواب نقضی: به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما چرا این حرف را در مورد اقلّ و اکثر ارتباطی نمی‌گویید؟ در آنجا هم اگر در جزئیت سوره شک کنیم، چنانچه نماز را بدون سوره بیاوریم، شک می‌کنیم که آیا غرض مولا حاصل شده است یا نه؟ پس آنجا هم باید أصالة الاشتغال را پیاده کنید. درحالی‌که فرض بحث ما در جایی است که اگر در اقلّ و اکثر ارتباطی قائل به برائت عقلیه شویم، در ما نحن فیه چه باید انجام دهیم؟ و الّا اگر آنجا قائل به اصالة الاشتغال شدیم، در اینجا به طریق اولی باید اصالة الاشتغال را جاری کنیم. ۲- جواب حلّی: در ارتباط با غرض مولا در باب اوامر، گاهی ما غرض مولا- را می‌دانیم. در اینجا از خود مرحوم آخوند هم پا را فراتر گذاشته و حتی در موردی که امری از مولا- صادر نشده ولی غرض مولا- معلوم است، عبد را مکلّف به انجام دادن آن می‌دانیم. مثلًا اگر مولا در منزل نباشد و کودک خردسال مولا- در حوض افتاد، لازمه عبودیت و مولویت این است که عبد برای نجات فرزند مولا اقدام کند و نمی‌تواند کناری ایستاده و شاهد غرق شدن فرزند مولا باشد و اگر مولا به او اعتراض کرد، بگوید: «شما در این مورد، امری صادر نکرده بودید». پس در جایی که غرض مولا

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۱

مشخص است، عقل حکم می‌کند که در ارتباط با عبودیت و مولویت، نیازی به امر هم نیست و امر- در حقیقت- طریقی است برای اینکه انسان به غرض مولا واقف شود. امّا در مواردی که غرض مولا برای ما معلوم نیست، چنانچه اموری را به عنوان اجزاء و شرایط در متعلّق امرش اخذ کرد و ما نسبت به جزئیت یا شرطیت بعضی از امور، شک داشتیم- و در ما نحن فیه، نسبت به مدخلیت چیزی در غرض مولا شک داشتیم- آیا عقل در اینجا هم حکم می‌کند که باید غرض مولا را تحصیل کنید؟ در مثال «جئنی بالماء» غرض مولا- برای ما معلوم است. ما می‌دانیم مولا آب را برای رفع تشنگی می‌خواهد، لذا اگر در دست مولا هم ظرف آب شکست، عبد باید مجدداً برای او آب بیاورد. امّا اگر در جایی غرض مولا را نفهمیدیم، مثلًا نمی‌دانیم آیا غرض مولا رفع تشنگی است یا نگاه کردن به آب؟ روشن است اگر غرض او رفع تشنگی باشد، این غرض حاصل نشده است ولی اگر غرض او نگاه کردن به آب باشد، غرض او حاصل شده است. آیا در اینجا که غرض مولا برای ما معلوم نیست، عقلْ چه می‌گوید؟ عقلْ در اینجا نمی‌گوید: «باید مجدداً برای او آب بیاوری». در نتیجه کسی نمی‌تواند از راه غرض وارد شده و اصالة الاشتغال را پیاده کند، بلکه اگر ما در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت شدیم در اینجا هم قائل به برائت عقلیه خواهیم شد و هیچ فرقی بین آن دو نیست.

جهت دوم: آیا مقتضای اصل شرعی چیست؟

آیا در مورد شک در تعبدیت و توصلیت، ما می‌توانیم به اصالة البراءة شرعی- که از راه حدیث رفع و امثال آن استفاده می‌شود- تمسک کنیم؟ در ارتباط با اصل شرعی نیز ما باید همه مبانی را مورد بررسی قرار دهیم: یکی اینکه آیا اخذ قصد قربت- به معنای داعی الأمر- در متعلّق امر امکان دارد یا نه؟ این مبنایی است که دارای دو قول است. مبنای دیگر اینکه آیا مقتضای اصل عقلی در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۲

خصوص ما نحن فیه چیست؟ آیا برائت عقلیّه است یا احتیاط عقلی؟ فرض اوّل: همان چیزی است که ما در هر دو مورد اختیار کردیم، یعنی ما: اوّلًا: قائل بودیم که مولا می‌توانـد قصـد قربت- به معنای داعی الأمر- را در ردیف سایر اجزاء و شـرایط، در متعلّق امر اخذ کند. ثانیاً: قائل شدیم که اگر در ما نحن فیه نوبت به اصل عملی عقلی رسید، برائت عقلیه- یعنی قاعده قبح عقاب بلابیان- پیاده می‌شود و این‌طور نیست که ما اگر در مسأله دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی قائل به برائت عقلیه شدیم ناچار باشیم که در ما نحن فیه قائل به اشتغال عقلی بشویم. خیر، همان برائت عقلیّه را در ما نحن فیه نیز پیاده می‌کنیم. نتیجه این دو مطلب اینکه ما در ارتباط با ما نحن فیه- یعنی شک در اعتبار قصد قربت- هیچ‌گونه خصوصیتی نمی‌بینیم. مسأله قصد قربت، هم در ارتباط با امکان اخذ در متعلّق با سایر اجزاء و شرایط مشارکت دارد و هم در ارتباط با جریان برائت عقلیّه در مورد شک در جزئیت و شرطیت با آنها مشارکت دارد و در هیچ‌کدام از این دو مسئله، خصوصیتی برای قصد قربت وجود ندارد. در مورد برائت شرعیه نیز مسئله به‌همین‌صورت است یعنی همان‌طوری که ما در مورد امور مشکوک الجزئیة یا امور مشکوک الشرطیة، به حدیث رفع تمسک می‌کنیم و شرطیت و جزئیت امور مشکوک را برطرف می‌کنیم، در ارتباط با قصد قربت نیز همین کار را انجام می‌دهیم، زیرا ما هیچ‌گونه خصوصیتی برای قصد قربت در نظر نگرفتیم، نه از جهت عدم امکان اخذ در متعلّق، خصوصیتی داشت و نه از جهت جریان برائت عقلیه. بنابراین می‌گوییم: ما نمی‌دانیم که آیا شارع مقدس، قصد قربت را در واجب اخذ کرده یا نه؟ درحالی‌که اوّلًا: اگر می‌خواست می‌توانست آن را در متعلّق امر اخذ کند و ثانیاً: اگر مسئله را به عقل واگذار می‌کرد، مقتضای حکم عقل، عبارت از برائت بود. پس در اینجا نیز حدیث رفع و برائت شرعیه جاری می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۳

فرض دوم: این است که ما در مسأله قصد قربت، قائل به امکان اخذ قصد قربت در متعلّق امر شدیم ولی در ارتباط با مقتضای حکم عقل، همانند مرحوم آخوند، قائل به اصالة الاشتغال شویم و بگوییم: «از نظر حکم عقل، بین ما نحن فیه و مسأله اقلّ و اکثر ارتباطی فرق وجود دارد و عقلْ اگرچه در مسأله اقل و اکثر ارتباطی حکم به برائت می‌کند ولی در ما نحن فیه حکم به اشتغال می‌کند». در این صورت، آیا التزام ما به اینکه عقل در ما نحن فیه حکم به اشتغال می‌کند، مانع از تمسک به حدیث رفع است؟ ممکن است کسی بگوید: «آری، در اینجا نمی‌توان به حدیث رفع تمسک کرد.

حدیث رفع در جایی پیاده می‌شود که مولا بیانی ندارد و عقل هم نتواند حکمی داشته باشد، مثل مسأله شرب تتن که در کتاب برائت به عنوان مثال برای مورد جریان برائت مطرح می‌کنند. امّا در ما نحن فیه اگرچه خود شارع بیانی ندارد ولی ممکن است شارع، مسئله را به حکم عقل واگذار کرده باشد و فرض این است که عقل در اینجا حاکم به اشتغال است و معنای اشتغال، رعایت قصد قربت است و گویا شارع در اینجا ضرورتی نمی‌بیند که تعرّضی نسبت به مسأله قصد قربت داشته باشد بلکه حکم عقل به لزوم رعایت قصد قربت را کافی می‌داند». اگر بخواهیم این مطلب را در قالب اصطلاح علمی مطرح کنیم می‌گوییم: «بیان از ناحیه شارع، گاهی از طریق رسول اکرم صلی الله علیه و آله و گاهی از طریق عقل است. عقل، از جانب خداوند به عنوان رسول باطنی انسان قرار داده شده است. و در اینجا رسول الهی، برای ما اصالة الاشتغال را مشخص کرده است و نمی‌توانیم آن را داخل در «ما لا یعلمون» بدانیم». پاسخ: برای این مطلب، دو جواب وجود دارد: اوّلًا: برفرض که ما بگوییم: «عقل، حکم به اشتغال می‌کند» ولی این حکم عقل، از احکام ضروری و بدیهی عقل نیست، بلکه حکمی است که مورد اختلاف می‌باشد و بعضی از عقلاء، در همین مسئله، حکم به برائت می‌کنند. و اگر مسأله‌ای از نظر عقول

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۴

مکلفین مورد اختلاف بود، نمی‌تواند برای مولا به عنوان مجوّزی برای عدم البیان باشد، به گونه‌ای که اگر از مولا سؤال کنند: چرا

مسأله اعتبار قصـد قربت را مطرح نکردیـد؟- و فرض ما هم این است که امکان اخـذ قصد قربت در متعلّق وجود دارد- مولا بگوید: «من اگرچه می‌توانستم قصـد قربت را در ردیف سایر اجزاء و شرایط مطرح کنم ولی چون عقل در اینجا حاکم به اصالـهٔ الاشـتغال است، من با تکیه بر حکم عقل، از مطرح کردن قصـد قربت صـرف نظر کردم». این حرف مولا پذیرفته نیست، زیرا اگر مسئله، یک امر ضروری و بدیهی بود و عقول در این زمینه اتفاق داشتند و اختلافی در حکم عقل وجود نداشت، مولا می‌توانست به حکم عقل اتّکال کنـد، امّا با فرض اختلاف، آن‌هم اختلاف روشن که جماعت کثیری قائل به اصل برائت و قاعده قبح عقاب بلابیان و جماعت زیادی هم قائل به اصالـهٔ الاشـتغال شده‌انـد، مولا نمی‌تواند در چنین مواردی، مسئله را به حکم عقل واگذار کند و از بیان نسبت به آن خودداری نمایـد. ثانیاً: برفرض که ما جریان اصالهٔ الاشـتغال را در ما نحن فیه به عنوان مسأله عقلی ضروری بدانیم و فرض کنیم که هیچ اختلافی در آن وجود ندارد و عقول همه عقلاء، در مورد شک در تعبّدیت و توصّلیت، قائل به اصالهٔ الاشـتغال باشند، ولی چنین چیزی مانع از تمسک به حـدیث رفع نیست، زیرا اصالهٔ الاشـتغال عقلی نمی‌تواند عنوان «ما لا یعلمون» در حدیث رفع را به «ما یعلمون» تبـدیل کنـد. مـا شـک داریم که آیا قصـد قربت اعتبار دارد یا نه؟ آیا وقتی عقل حکم به اصالـهٔ الاشـتغال کنـد، شک ما را برطرف کرده و یکی از دو طرف را برای ما مشـخص می‌کنـد؟ خیر، حکم عقل به أصالـهٔ اشـتغال نیز مورد تردیـد است، چون مورد حکم عقل به أصالـهٔ الاشـتغال، عبارت از صورت شک در اعتبار قصـد قربت است و معنا ندارد حکمی بیاید و موضوع خودش را از بین ببرد.

عقـل می‌گویـد: «چون شـک داری، من احتیـاط را بر تو لازم می‌دانم» آیا لزوم احتیاط، دلیل لزوم احتیاط را از بین می‌برد و با لزوم احتیاط، شک ما تبدیل به یقین می‌شود؟

خیر، شک ما به قوت خودش باقی است و در مورد شک، اصالهٔ الاشـتغال مطرح است و ما اگر شک را از بین ببریم، اصالهٔ الاشتغال هم کنار می‌رود، چه جانب وجودش مسلّم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۵

باشـد و چه جانب عـدمش. آیا شـما می‌توانیـد بگویید: «در مورد نماز ظهر، با اینکه وجوبش مسلّم است، ما قائل به اصالهٔ الاشـتغال هستیم»؟ خیر، وقتی وجوب یا عـدم وجوب چیزی معلوم شـد، دیگر جایی برای اصالـهٔ الاشـتغال نیست. مورد اصالهٔ الاشـتغال، جایی است که ما شک داشـته باشـیم. شک، به معنای جهل به واقعیت است و اصالـهٔ الاشـتغال نمی‌توانـد مورد خودش را از بین ببرد. و به تعبیر دیگر: اگرچه اصالـهٔ الاشـتغال، یـک حکم عقلی است ولی در عین حال، به عنوان یک حکم ظاهری مطرح است. عقل نیامـده واقع را برای ما مشـخص کند. موضوع اصالهٔ الاشتغال، شک در واقع است و هر حکمی که موضوعش شک در واقع باشد، به عنوان یـک حکم ظـاهری خواهـد بود، اگرچه این حکمْ عقلی باشـد. حال که چنین است، ما فرض می‌کنیم که جمیع عقول بشـریت متّحد باشـد بر جریـان اصالـهٔ الاشـتغال، ولی در این صورت عنوان «ما لا یعلمون» تغییر نکرده است و هرجا که «ما لا یعلمون» وجود داشـته باشـد ما می‌توانیم به حـدیث رفع تمسک کنیم. ما حتی از این مطلب هم پا فراتر گذاشـته می‌گوییم: جریان اصالهٔ الاشـتغال عقلی نه تنهـا عنـوان «مـا لاـ یعلمـون» را از بین نمی‌برد، بلکه خـودش به عنـوان مؤیّـد تحقـق عنوان «مـا لاـ یعلمون» است، زیرا مجرای اصـالهٔ الاشـتغال، عبارت از صورت جهل به واقع می‌باشد و چیزی که موضوع و موردش عبارت از جهل است، حکم آن نمی‌تواند موضوع خودش را از بین ببرد لـذا ما اگر در مسأله حکم عقل هم قائل به اصالـهٔ الاشـتغال شدیم، این مانع از تمسک به برائت شـرعیه نیست.

ممکن است کسـی بگویـد: چگونه می‌شود که بین حکم عقل و حکم نقل اختلاف به وجود آیـد؟ پاسخ می‌دهیم: این مسـئله مانعی نـدارد، در همـان دوران بین اقـلّ و اکثر ارتبـاطی، بعضـی قائـل به اشـتغال عقلی شدنـد امّا از نظر برائت، ادلّه شـرعیه برائت را حاکم می‌دانند. تفکیک بین حکم عقل و حکم شـرع از نظر برائت و اشـتغال، مانعی ندارد و در این صورت، همان چیزی را که شارع بیان کرده است اخذ می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۶

این دو فرض در جایی بود که ما قائل به امکان اخذ قصد قربت در متعلّق امر باشیم. فرض سوم: این است که ما مبنای مرحوم آخوند را پذیرفته و اخذ قصد قربت را در متعلّق امر غیر ممکن بدانیم، در این صورت آیا می‌توانیم به حدیث رفع تمسک کنیم. مرحوم آخوند در آخر کلامش وقتی مسأله حکم عقل را مطرح می‌کند و أصالهٔ الاشتغال عقلی را پیاده می‌کند، قدری هم در مورد برائت شرعیه بحث می‌کند و می‌فرماید: «من گمان نمی‌کنم که این توهّم به ذهن شما برود که ادلّه برائت شرعیه در اینجا جریان پیدا کند، زیرا دلیل رفع در جایی پیاده می‌شود که «ما لا یعلمون» نسبت به شما، در ارتباط با شارع هم قابلیت رفع داشته باشد و هم قابلیت وضع و اثبات، یعنی زمام امرش به دست شارع باشد، در این صورت حدیث رفع می‌آید و به عنوان امتنان بر امّت، آن را رفع می‌کند ولی برای شارع امکان داشت که به جای رفع، در مقام وضع و اثبات آن امر مشکوک برآید. پس شرط شمول حدیث رفع این است که «ما» ی موصوله در «ما لا- یعلمون» چیزی باشد که زمام اختیارش- نفیاً و اثباتاً، رفعاً و وضعاً- به دست شارع باشد درحالی‌که مسأله قصد قربت، به این صورت نیست. قصد قربت، رفع و وضعش به دست شارع نیست، مدخلیت قصد قربت، مدخلیّت شرعیه نیست بلکه مدخلیّت واقعیه است». در اینجا گویا کسی به مرحوم آخوند می‌گوید: آیا مدخلیّت واقعیه را تنها در ارتباط با قصد قربت می‌دانید، یا در ارتباط با جزء مشکوک الجزئیهٔ و شرط مشکوک الشرطیهٔ- اگر جزئیت و شرطیت واقعیه داشته باشند- نیز مدخلیّت واقعیه را قائلید؟ مرحوم آخوند در پاسخ می‌گوید: درست است که آنها هم نقش واقعی دارند و مدخلیّت واقعی دارند ولی در عین اینکه مدخلیّت واقعی دارند، شارع می‌تواند آنها را کم یا زیاد کند و زمام امر آنها به دست شارع است. شارع اگرچه می‌داند که سوره، جزئیت واقعی دارد امّا در مورد شک در جزئیت سوره، هم می‌تواند این جزئیت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۷

مشکوک را بردارد تا امرِ فعلی متوجه به مکلّف، عبارت از خصوص امر متعلّق به نماز بدون سوره باشد و هم می‌تواند اثبات کند جزئیت چیز مشکوک الجزئیهٔ را. اما نسبت به قصد قربت، چون به نظر ما (مرحوم آخوند) شارع نمی‌تواند آن را در متعلّق امر اخذ کند، بنابراین رفع و وضع آن در دست شارع نیست لذا حدیث رفع- که مستند برائت شرعیه است- نمی‌تواند در مورد قصد قربت پیاده شود.[۳۲۹] بررسی کلام مرحوم آخوند: اشکالی که در ارتباط با قبح عقاب بلابیان مطرح کردیم، در اینجا نیز جریان دارد. ما گفتیم: بیان در قاعده قبح عقاب بلابیان، اختصاص به جایی ندارد که اخذ آن در متعلّق، برای شارع امکان داشته باشد، بلکه مقصود از بیان، مطلقِ بیان است، چه از راه اخذ در متعلّق باشد و چه- به فرموده خود مرحوم آخوند- از راه اطلاق مقامی باشد.

در اینجا ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما تمسک به اطلاق مقامی را جایز دانسته و گفتید: اگر مولا در مقام بیان جمیع چیزهایی باشد که مدخلیّت در حصول غرض دارند، و ذکری از قصد قربت به میان نیاورد، ما به اقتضای اطلاق مقامی حکم به عدم اعتبار قصد قربت می‌نماییم. آیا می‌شود ما از یک طرف پای اطلاق مقامی را به میان آورده و از راه عدم تعرّض مولا، عدم اعتبار قصد قربت را مطرح کنیم و از طرفی بگوییم: قصد قربت، ارتباطی به شارع ندارد و وضع و رفعش به دست شارع نیست، بلکه قصد قربت، یک شیء واقعی، مثل سایر امور تکوینیه است که ربطی به شارع- به عنوان شارع بودن- ندارد؟ اگر ربطی به شارع ندارد چرا در اطلاق مقامی به اطلاق کلامش تمسک می‌کنید؟ این دو حرف- به حسب ظاهر- با هم اجتماع ندارند و چون شما اطلاق مقامی را قائلید، اگر در جایی اطلاق مقامی وجود داشت ناچارید ملتزم شوید که ارتباط به شارع، یک مطلب است و عدم جواز اخذ در متعلّق مطلب دیگر است و آنچه شما

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۸

روی آن تکیه دارید، عدم امکان اخذ در متعلّق است و این، ملازم با عدم ارتباط به شارع نیست. خیر، مسأله قصد قربت، با توجه به اطلاق مقامی، مرتبط به شارع است و بیان آن‌هم برای شارع مقدور است و شارع می‌تواند- به فرموده مرحوم آخوند- از طریق

اطلاق مقامی مسأله قصد قربت را مطرح کند. در نتیجه، بر اساس مبنای مرحوم آخوند، نباید تمسک به حدیث رفع، مانعی داشته باشد. و بالاخره ما هریک از سه فرض مذکور را که در نظر بگیریم می‌توانیم قائل به برائت شرعی شویم.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۱۹

اطلاق صیغه امر و وجوب نفسی، تعیینی و عینی

اشاره

در ارتباط با اطلاق صیغه امر و وجوب نفسی، تعیینی و عینی از سه جهت بحث می‌شود:

جهت اوّل: دوران امر بین وجوب نفسی و وجوب غیری

بحث در این است که اگر وجوب چیزی مسلّم باشد ولی امر دائر باشد بین اینکه وجوب نفسی باشد یا وجوب غیری و مقدّمی باشد، آیا راهی برای تعیین یکی از این دو وجود دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: بلی، یک راه وجود دارد و آن اطلاق صیغه است. توضیح: واجب نفسی همان واجبی است که مقیّد به قیدی نیست و متوقّف بر وجوب شیء دیگر نیست. پس واجب نفسی یعنی وجوب مطلق، امّا واجب غیری واجبی است که قیدی به همراه آن می‌باشد. در ارتباط با وجوب وضو، ما نمی‌توانیم به طور مطلق بگوییم: «وضو واجب است» بلکه باید بگوییم: «الوضوء واجب إذا وجبت الصلاة» یعنی وقتی ذی المقدّمه، واجب شد، مقدّمه هم به عنوان وجوب غیری، واجب می‌شود و الّا اگر مثلًا وقت نماز مغرب فرا نرسیده است ما نمی‌توانیم بگوییم: «وضو

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۰

واجب است»، زیرا ذی المقدّمه وجوب پیدا نکرده و با نبودن وجوب ذی المقدّمه، مقدّمه هم وجوب ندارد. در نتیجه، نفسیّت، یک وجوب مطلق، و غیریت، یک وجوب مقیّد است که قیدش عبارت از وجوب ذی المقدّمه است. در این صورت، اگر کلام مولا اطلاق داشت و مقدّمات حکمت تمام بود- که از جمله مقدّمات حکمت این است که در کلام مولا، قرینه‌ای برای تقیید وجود نداشته باشد- می‌توانیم به اطلاق تمسّک کرده و نفسی بودن واجب را استفاده کنیم.[۳۳۰] ما بزودی این کلام مرحوم آخوند را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

جهت دوّم: دوران امر بین وجوب تعیینی و وجوب تخییری[۳۳۱]

اگر وجوب چیزی برای ما معلوم باشد ولی امر دائر باشد بین اینکه وجوب، تعیینی باشد یا وجوب تخییری، آیا راهی برای مشخّص کردن یکی از این دو وجود دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: در این صورت نیز ما می‌توانیم از اطلاق صیغه استفاده کنیم. واجب تعیینی، دارای وجوب مطلق است، بدون اینکه هیچ‌گونه قیدی به همراه داشته باشد ولی واجب تخییری دارای قید است و آن قید این است که در صورتی این طرفِ وجوب، واجب است که مکلّف، عِدل آن را اتیان نکرده باشد و اگر عِدل آن را اتیان کرده باشد، طرف دیگر آن، اتصاف به وجوب ندارد. به عبارت دیگر: در واجب تخییری، وقتی ما یک طرف را مشارالیه قرار می‌دهیم، نمی‌توانیم به طور مطلق بگوییم: «هذا واجب» بلکه باید بگوییم: «هذا واجب إن لم یؤت بالعِدل الآخر» ولی اگر عِدل دیگر را اتیان

کرده باشیم نمی‌توانیم حکم به وجوب طرف مشارالیه بنماییم. بنابراین اگر مقدّمات حکمت تمام بود و اطلاق کلام مولا ثابت بود، ما از راه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۱

اطلاق، می‌توانیم تعیینی بودن واجب را استفاده کنیم، زیرا واجب تعیینی دارای وجوب مطلق و واجب تخییری دارای وجوب مقیّد است و چون در کلام مولا قرینه بر تقیید وجود ندارد، لذا ما از راه اطلاق، تعیینی بودن واجب را استفاده می‌کنیم.[۳۳۲] این کلام مرحوم آخوند نیز بزودی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

جهت سوّم: دوران امر بین وجوب عینی و وجوب کفائی

اشاره

اگر وجوب چیزی برای ما مسلّم باشد ولی امر دائر باشد بین اینکه وجوب آن به نحو عینی باشد یا به نحو کفائی، آیا راهی برای تعیین یکی از این دو وجود دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: در اینجا نیز ما می‌توانیم از اطلاق استفاده کنیم، زیرا واجب عینی دارای وجوب مطلق و واجب کفائی دارای وجوب مقیّد است و آن قید این است که دیگران، این واجب را نیاورده باشند. تجهیز میت، در صورتی برای ما واجب است که دیگران اقدام به انجام آن نکرده باشند، امّا اگر دیگران اقدام به چنین کاری کرده باشند، برای ما وجوبی نخواهد داشت. در نتیجه اگر مقدّمات حکمت تمام بود و کلام مولا اطلاق داشت، ما می‌توانیم از راه اطلاق، عینیت واجب را استفاده کنیم.[۳۳۳]

بررسی کلام مرحوم آخوند

ما در بعضی از مباحث گذشته، شبیه این مطلب را داشتیم و جوابی هم نسبت به آن مطرح کردیم. ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: اگر واجب نفسی، واجب مطلق و واجب غیری،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۲

واجب مقیّد است، پس مقسم این‌ها چیست؟ شما می‌گویید: «الواجب إمّا نفسیّ و إمّا غیریّ»، اگر چیزی به عنوان مقسم قرار گرفت و دارای دو قسم شد، باید علاوه بر اینکه مقسم، در هر دو قسم وجود دارد، بین آن دو قسم نیز تباین و تخالف وجود داشته باشد و هر قسمی نیز- در ارتباط با مقسم- دارای خصوصیت زایدی باشد و نمی‌توان تصور کرد که بین قسم و مقسم، هیچ‌گونه اختلافی وجود نداشته باشد.

درحالی‌که شما وقتی واجب را مقسم قرار داده و آن را به نفسی و غیری تقسیم می‌کنید، چنانچه بگویید: «واجب نفسی، واجب مطلق و واجب غیری، واجب مقیّد است» واجب غیری، با مقسم مغایرت پیدا می‌کند ولی واجب نفسی، هیچ‌گونه مغایرتی با مقسم نخواهد داشت و به عبارت دیگر: واجب نفسی هم به عنوان مقسم و هم به عنوان قِسم قرار گرفته است و چنین چیزی غیر قابل تصوّر است. در ارتباط با تقسیم واجب به تعیینی و تخییری نیز همین مطلب جریان دارد. شما وقتی می‌گویید: «الواجب إمّا تعیینی و إمّا

تخییری» و سپس واجب تعیینی را به واجب مطلق و بدون قید و شرط معنا می کنید، لازمه این حرف این است که بین قسم- یعنی واجب تعیینی- و مقسم- یعنی مطلق واجب- هیچ گونه مغایرتی وجود نداشته باشد. و این معنا قابل تصور نیست که چیزی مقسم باشد و در عین حالی که مقسم است، قسم برای همان مقسم هم باشد. در مسأله تقسیم واجب به عینی و کفائی نیز همین اشکال جریان دارد.

دفاع محقق کمپانی رحمه الله از مرحوم آخوند

اشاره

محقق کمپانی رحمه الله[۳۳۴]، در مقام توجیه کلام مرحوم آخوند برآمده و می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۳

مرحوم آخوند نمی‌خواهد بگوید: «واجب نفسی، هیچ گونه قیدی ندارد» تا شما اشکال اتحاد قسم و مقسم را مطرح کنید. تردیدی در این معنا نیست که در قسم، باید خصوصیتی زاید بر مقسم وجود داشته باشد، لذا در واجب نفسی هم- مانند واجب غیری- باید ملتزم شویم که خصوصیتی زاید بر مقسم در آن وجود دارد. ولی فرق میان قید واجب غیری و قید واجب نفسی، در وجودی بودن قید و عدمی بودن آن می‌باشد.

قید در واجب غیری، قید وجودی است. وجوب وضو، مقیّد به وجوب ذی المقدّمه- یعنی صلاهٔ- است، امّا قید در واجب نفسی، قید عدمی است. وجوب صلاهٔ، مقیّد به وجوب چیز دیگر نیست، یعنی لازم نیست چیز دیگری وجوب داشته باشد تا صلاهٔ، وجوب پیدا کند. و این «عدم لزوم وجوب چیز دیگر» به عنوان یک قید عدمی در واجب نفسی مطرح است. محقق کمپانی رحمه الله سپس می‌فرماید: حال که وجوب نفسی هم دارای قید است، ما در مقام اطلاق می‌توانیم عدم مدخلیت قید وجودی را استفاده کنیم، زیرا قید وجودی، نیاز به مئونه زاید دارد ولی قید عدمی نیاز به مئونه زاید ندارد.[۳۳۵]

بررسی کلام محقق کمپانی رحمه الله

ابتدا به عنوان مقدّمه می گوییم: قضیّه سالبه دارای اقسامی است که ما در اینجا با دو قسم آن کار داریم: سالبه محصّله و سالبه معدوله. سالبه محصّله- که اکثر قضایای سالبه متداول از این قبیل است- دارای خصوصیتی است که هم با وجود موضوع سازگار است و هم با انتفاء آن. شما وقتی می گویید: «زید لیس بقائم»، این هم می‌سازد با اینکه زید وجود داشته باشد ولی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۴

متّصف به صفت قیام نباشد و هم می‌سازد با اینکه زیدی وجود نداشته باشد تا اتصاف به صفت قیام داشته باشد. سالبه معدوله، مانند قضیّه موجبه است. در قضیّه موجبه، به مقتضای «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»[۳۳۶]، حتماً باید موضوعْ وجود داشته باشد. در قضیّه «زید قائم» نمی‌توان قیام را برای زید ثابت کرد درحالی که زیدی وجود نداشته باشد.

مثال این قسم از قضایای سالبه این است که بگوییم: «زید لا قائم». در این مثال اگرچه کلمه نفی در کار است ولی عنوانش این است که شما «لا قائم» را حمل بر زید کرده و آن را برای زید ثابت کرده‌اید. این قضیه در این جهت که نیاز به موضوع دارد با «زید قائم» فرقی نمی‌کند. پس از بیان مقدّمه فوق، از مرحوم کمپانی سؤال می‌کنیم: «این قید عدمی که شما در واجب نفسی در نظر گرفتید،

کدام نوع از این دو قضیّه سالبه است؟». چاره‌ای ندارید جز اینکه بگویید: «از نوع سالبه معدوله است» زیرا اگر بخواهید آن را از نوع سالبه محصّله بدانید که با نفی موضوع هم سازگار باشد، موضوع در اینجا «وجوب مردّد بین نفسیّت و غیریّت» است، که شما نفسیّت را عبارت از وجوبی می‌دانید که مرتبط به وجوب غیر- یعنی ذی المقدّمه- نباشد، و اگر در اینجا مسأله سالبه محصّله مطرح باشد، اینکه می گویید: «مرتبط نباشد» هم می‌سازد با اینکه وجوبی باشد ولی مرتبط نباشد و هم می‌سازد با اینکه اصلًا وجوبی نباشد تا بخواهد مرتبط باشد. و این (صورت دوم) از مقسم واجب خارج است، شما می گویید: «الواجب إمّا نفسی أو غیری» پس هم در واجب نفسی و هم در واجب غیری، وجوبْ احراز شده است و ما نمی‌توانیم در واجب نفسی یک قید عدمی بیاوریم که آن قید عدمی حتّی با نبودن وجوب برای واجب نفسی سازگار باشد.

بنابراین چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوییم: «قید عدمی در واجب نفسی، از قبیل سالبه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۵

معدوله است و در قضیّه معدوله باید حتماً موضوعْ وجود داشته باشد» در نتیجه قید عدمی واجب نفسی و قید وجودی واجب غیری، هر دو با فرض ثبوت و وجود اصل وجوب است. حال که تکلیف قید عدمی روشن گردید، به مرحوم کمپانی- که می‌خواهد به اطلاق تمسک کند- می گوییم: «شرایط تمسک به اطلاق این است که مولا در مقام بیان باشد، قدر متیقن در مقام تخاطب هم نباشد، قرینه بر تقیید هم نباشد. آیا این شرط سوم، قرینه بر تقیید به قید وجودی را نفی می کند یا اینکه قرینه بر تقیید را به‌طور کلی نفی می کند؟ روشن است که وقتی گفته می‌شود: «قرینه بر تقیید نباشد»، هر تقییدی نفی می‌شود خواه تقیید به قید عدمی باشد یا تقیید به قید وجودی. مثلًا در «أعتق الرقبة» اگر ما فرض کردیم که ایمان عبارت از یک قید وجودی و کفر، عبارت از قید عدمی- یعنی عدم الإیمان- است، آیا به خودتان اجازه می‌دهید که از راه اطلاق، کفر را استفاده کنید، به اعتبار اینکه کفر، یک قید عدمی است و مئونه زاید لازم ندارد؟

خیر نمی‌توان چنین کاری کرد بلکه تقییدْ مطلقاً احتیاج به مئونه زاید بر اصل اطلاق دارد، خواه قید وجودی باشد یا عدمی. ما نمی‌توانیم بگوییم: «اگر قید عدمی شد- آن‌هم عدمی‌هایی که جنبه وصفی دارد و لازمه وصفی بودن، ثبوت موصوف است- احتیاج به مئونه زاید ندارد و این همان مطلق است». به عبارت دیگر: در مقدمات حکمت که مسأله «عدم قرینه بر تقیید» مطرح شده است، کسی- حتی خود مرحوم کمپانی- نیامده بگوید: «مقصود، عدم قرینه بر تقیید به قید وجودی است، امّا اگر قیدْ عدمی باشد، نیاز به قرینه بر تقیید ندارد». خیر، مقدّمه حکمت می گوید: «هیچ‌گونه قرینه‌ای بر تقیید، وجود نداشته باشد، خواه قید وجودی باشد یا قید عدمی. وقتی چنین قیدی وجود نداشت، مطلقْ ثابت می‌شود». یعنی ما نمی‌توانیم خصوص واجب نفسی را در نظر بگیریم، زیرا واجب نفسی قید می‌خواهد و مولا قیدی را بیان نکرده است و نیز نمی‌توانیم خصوص واجب غیری را در نظر بگیریم، زیرا واجب غیری هم قید لازم دارد و مولا قیدی را بیان نکرده است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۶

پس وقتی که هیچ‌گونه قیدی- نه وجودی و نه عدمی- در کلام مولا مطرح نبود، باید برویم سراغ مقسم- که همان مطلق است- زیرا مطلق، چیزی است که خالی از قید است و نتیجه اطلاق در ما نحن فیه این است که نه واجب نفسی برای شما مشخص می‌شود و نه واجب غیری، بلکه مطلق الوجوب ثابت می‌شود که نه قید وجودی به همراه دارد و نه قید عدمی. و نفسیّت و غیریّت را باید از جای دیگر استفاده کنیم. در مورد واجب تعیینی و تخییری و واجب عینی و کفائی نیز به‌همین‌صورت اشکال می‌شود.

راه دیگری برای تمسک به اطلاق

در اینجا بیان دیگری وجود دارد که می‌تواند اطلاق را ثابت کند، اگرچه این راه فقط در ارتباط با واجب نفسی و غیری پیاده می‌شود و در تعیینی و تخییری و عینی و کفائی جریان ندارد. برای توضیح این راه، ابتدا مقدّمه‌ای ذکر می‌کنیم: در دوران امر بین واجب نفسی و واجب غیری، ما در مقابل دو دلیل قرار داریم:

یکجا مولا- می‌گوید: (أقیموا الصلاهٔ) و در جای دیگر می‌گوید: «الوضوء واجب» و ما در این «الوضوء واجب» تردید داریم و نمی‌دانیم که آیا وضو هم مثل صلاهٔ، وجوب نفسی دارد و در حقیقت، بین وضو و صلاهٔ ارتباطی وجود ندارد یا اینکه «الوضوء واجب» در ارتباط با (أقیموا الصلاهٔ) است، یعنی وجوبِ وضو، غیری و متولّد از وجوب اقامه صلاهٔ است. بنابراین در دوران بین نفسیّت و غیریت ما همیشه با دو دلیل مواجه هستیم و اگر فقط یک دلیل و یک تکلیف مطرح باشد، ذی‌المقدّمه‌ای وجود ندارد تا ما بتوانیم احتمال غیریت بدهیم. پس از بیان مقدّمه فوق می‌گوییم: اگر وجوب وضو نفسی باشد، هیچ‌گونه ارتباطی به صلاهٔ نخواهد داشت.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۷

امّا اگر غیری باشد، نه تنها وجوب وضو به وجوب صلاهٔ ارتباط دارد بلکه صلاهٔ هم مربوط به وضو می‌شود، زیرا اگر وضو، وجوب غیری پیدا کرد، وجوب غیری از باب مقدّمیّت است و قدر مسلّم در باب مقدّمیت هم مسأله شرطیت است چون مسأله جزئیت، هم از نظر صغری مورد بحث است و هم از نظر کبری. و ما این مطلب را در بحث مقدّمه واجب به طور مبسوط مورد بررسی قرار خواهیم داد که آیا اجزاء، مقدمیّت دارند یا نه؟ و برفرض که مقدّمیت داشته باشند، آیا وجوب غیری دارند یا نه؟ ولی آنچه در بحث مقدّمه واجب، مثال روشن دارد، مسأله شرایط است. اگر وجوب وضو غیری باشد، ارتباطی با وجوب نماز پیدا می‌کند، به این معنا که هر زمانی که نماز واجب شود، وضو هم واجب می‌شود. از طرف دیگر هم اگر وجوب وضو غیری باشد لازمه‌اش این است که وضو شرط نماز باشد، در این صورت نماز بدون وضو هم باطل است.

بنابراین وقتی ما شک می‌کنیم که آیا وضو واجب نفسی است یا واجب غیری؟ در حقیقت شک ما به این برگشت می‌کند که آیا وضو شرط صلاهٔ است یا نه؟ روشن است که در سایر مواردی که ما شک در شرطیت چیزی برای صلاهٔ بنماییم، از راه اطلاق (أقیموا الصلاهٔ)[۳۳۷] می‌توانیم شرطیت آن را نفی نماییم. البته اطلاقی که اینجا مورد استفاده قرار می‌گیرد اطلاق در ارتباط با ماده- یعنی صلاهٔ- است نه اطلاق در ارتباط با وجوب و هیئت. در اینجا می‌گوییم: مولا به ما گفته است نماز بخوانید ولی آن را مقیّد به وضو نکرده است. بنابراین اگر ما شک کردیم که آیا وضو برای نماز شرطیت دارد یا نه؟

اصالهٔ الاطلاق در ماده (أقیموا الصلاهٔ) جاری شده و شرطیت را نفی می‌کند. البته تردیدی نیست که وضو واجب است امّا وجوب وضو، به معنای شرطیت وضو برای صلاهٔ نیست. ما وقتی شک می‌کنیم که آیا وضو شرط صلاهٔ است یا نه؟ شک می‌کنیم که آیا نماز بدون وضو صحیح است یا نه؟ لازمه وجوب غیری وضو، این است که هم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۸

وضو به عنوان شرط صلاهٔ باشد و هم صلاهٔ مشروط به وضو باشد. و وقتی در تقیید صلاهٔ به وضو شک کردیم، أصالهٔ الاطلاق را جاری می‌کنیم. أصالهٔ الاطلاق می‌گوید:

«صلاهٔ، مقیّد به وضو نیست» در این صورت از راه حکم عقل می‌فهمیم که وضو، وجوب نفسی دارد. اینجا به ذهن کسی نیاید که این مُثْبِت است، زیرا مثبتات اصول عملیه حجّت نیست امّا مثبتات امارات و ادلّه لفظیه حجّیت دارد. پس در اینجا از اطلاق در مادّه (أقیموا الصلاهٔ) و عدم تقیّد صلاهٔ به طهارت کشف می‌کنیم که وضو، شرط صلاهٔ نیست. در این صورت وجوب آن غیری نیست و وقتی غیری نشد پس نفسی خواهد بود. البته مطرح کردن وضو و صلاهٔ از باب مثال است. بنابراین فرق بین این راه و راه مرحوم

آخونـد این است که مرحوم آخونـد به خود دلیـل «یجب الوضوء» تمسـک می‌کرد آن‌هم نه به ماده‌اش- که عبارت از وضو باشـد- بلکه به اطلاق حکم و مفاد هیئت، تمسک کرد، امّا راهی که ما مطرح کردیم، مربوط به اطلاق مادّه (أقیموا الصلاهْ) است نه این که در ارتباط با حکم و مفاد هیئت باشد. البته همان‌طور که گفتیم این راه اختصاص به واجب نفسی و غیری دارد و شامل واجب تعیینی و تخییری نمی‌شود، زیرا در واجب تعیینی و تخییری و نیز در واجب عینی و کفـائی ما در مقابل دو دلیل قرار نگرفته‌ایم که به اطلاق دلیـل دوم تمسـک کنیم. ممکن است کسـی بگویـد: در تعیینی و تخییری هم مـا گاهی مواجه با دو دلیل هستیم. یک دلیل چیزی را واجب می‌کند و دلیل دیگر چیز دیگر را واجب می‌کند و ما مردّد می‌شویم که آیا وجوب این دو شیء به نحو وجوب تخییری است تا اتیان یکی از این دو شیء کفایت کند یا اینکه وجوبشان تعیینی است تا اتیان هر دو لازم باشد. در نتیجه آنچه در ارتباط با وجوب وضو و (أقیموا الصلاهْ) مطرح کردیم در ارتباط با وجوب تعیینی و تخییری و وجوب عینی و کفائی هم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۲۹

مطرح است. در جواب می‌گوییم: خیر، این راه در اینجا جریان پیـدا نمی‌کند، زیرا در باب (أقیموا الصـلاهْ) و وجوب وضو، علاوه بر اینکه دو دلیل در کار بود ما به اطلاق مادّه (أقیموا الصـلاهْ) تمسک می‌کردیم و نفسـی بودن را اسـتفاده می‌کردیم بر خلاف مرحوم آخونـد که به اطلاـق هیئت دلیل وجوب وضو تمسک می‌کرد. امّا در باب تعیینی و تخییری، هر دو اطلاق در دو دلیل یکسان اسـت زیرا اگر شـما به اطلاق دلیل اوّل تمسک کردید، لابد به اطلاق هیئت آن تمسک می‌کنید، در این صورت دلیل دوم هم با دلیل اوّل فرقی نـدارد. مسألـه غیری و نفسـی نیست که یکی مشـروط و دیگری شـرط باشـد. و اگر از اطلاـق دلیل اوّل صـرف نظر کرده و به اطلاق دلیل دوم تمسک کنید، دلیل دوم هم عین دلیل اوّل است. دلیل اوّل می‌گوید: «این فعل واجب است»، دلیل دوم هم فعل دوم را واجب می‌کنـد و اگر قرار باشـد که اطلاـق بتوانـد تعیینیت را ثـابت کنـد، در هر دو یکسـان است و اگر هم نتوانـد- که ما گفتیم نمی‌توانـد- آن‌هم در هر دو یکسـان است، بخلاف نفسـی و غیری. در (أقیموا الصـلاهْ) ما به اطلاق متعلّق تمسک می‌کردیم و مسأله غیریت و شـرطیت را نفی می‌کردیم. امّا اینجا هر دو دلیل مثل هم می‌باشند و فرقی بین آنها وجود ندارد، اگر اطلاق دلیل اوّل نتواند تعیینیت را ثـابت کنـد اطلاـق دلیـل دوم هم نمی‌توانـد. پس در حقیقت، مجرّد وجود دو دلیـل و عـدم وجود آن مطرح نیست. آنچه مطرح است این است که دلیـل دوم، اطلاـقی مغایر با اطلاق دلیل اوّل داشـته باشـد. در دلیل اوّل می‌خواهیم به اطلاق هیئت تمسـک کنیم و در دلیـل دوم می‌خواهیم به اطلاق مادّه تمسک کنیم و این فقط در واجب نفسـی و غیری است و در واجب تعیینی و تخییری و واجب عینی و کفـائی جریـان نـدارد. نتیجه این راه این می‌شود که تمسـک به اطلاق، فقط در دوران بین نفسیّت و غیریّت جریان دارد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۰

راه‌های دیگر برای استفاده وجوب نفسی، وجوب تعیینی و وجوب عینی

اشاره

در اینجا راه‌های دیگری- غیر از مسأله اطلاق- نیز مطرح شده است:

راه اوّل: تبادر

گفته شده است: همان‌طورکه از هیئت افعل، معنای وجوب و الزام تبادر می‌کند، قیود «نفسیت، تعیینیت و عینیت» را نیز به همراه دارد، یعنی متبادر از هیئت افعل، وجوبِ نفسیِ تعیینیِ عینی است. البته مراد این نیست که معنای هیئت افعل، متعدّد است، بلکه مراد این است که این مقیّد- یعنی وجوبِ نفسیِ تعیینیِ عینی- متبادر از هیئت افعل است و تبادر هم علامت حقیقت است.[۳۳۸] پاسخ راه اوّل: آیا ما می‌توانیم ملتزم شویم که هیئت‌های افعل که در غیر واجب نفسیِ تعیینیِ عینی بکار رفته بر سبیل مجاز است؟ مثلًا در آیه شریفه (یا أیّها الذین آمنوا إذا قمتم إلی الصلاهٔ فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق)[۳۳۹] هیئت افعل بکار رفته است، آیا می‌توان ملتزم شد که هیئت افعل دارد به صورت مجازی مسأله وضو را مطرح می‌کند و آن را به عنوان شرط برای نماز قرار می‌دهد؟ یا در جایی که خود مولا تصریح به تخییر می‌کند، مثلًا می‌گوید: «کفاره افطار عمدی ماه رمضان، عبارت از اطعام شصت مسکین یا صیام شصت روز یا عتق رقبه است» آیا می‌توان گفت: «هیئت افعل در اینجا به صورت مجازی بکار رفته است، زیرا موضوع له هیئت افعل، واجب

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۱

تعیینی است و استعمال آن در واجب تخییری مجاز است»؟ و یا در واجبات کفائیه‌ای که خود مولا تصریح به وجوب کفائی می‌کند و هیئت افعل را بکار می‌برد، آیا کسی می‌تواند ملتزم شود به اینکه موضوع له آن واجب عینی است و استعمال آن در واجب کفائی، استعمال مجازی است؟ روشن است که کسی نمی‌تواند به این امور ملتزم شود.

راه دوم (انصراف) و بررسی آن

راه دیگری که در اینجا مطرح شده، مسأله انصراف است، انصراف به کثرت استعمال تحقق پیدا می‌کند، آن‌هم باید به حدّی باشد که انسان وقتی لفظ را می‌شنود، ذهنش به همان معنای کثیر الاستعمال انتقال پیدا کند. اگر انصراف، به این حدّ رسید، می‌تواند به عنوان مستند و دلیل قرار گیرد. امّا در ما نحن فیه، بحث در صغرای این انصراف است. ما در همین موالی عرفیه مشاهده می‌کنیم مولایی که می‌خواهد دستوری صادر کند، مقدّمه و ذی المقدّمه را در ردیف یکدیگر ذکر می‌کند، مثلًا می‌گوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم»، ملاحظه می‌شود که دخول سوق جنبه مقدّمی دارد و وجوبش وجوب غیری است امّا می‌بینیم در کلام مولا ذکر شده است. و یا وقتی مولا می‌خواهد عبد خود را برای انجام کاری به سفر بفرستد، تمام مقدمات آن کار را متعلّق امر قرار می‌دهد. به او می‌گوید: «فردا صبح حرکت کن به تهران برو، در فلان خیابان با فلان شخص ملاقات کن» تمام این‌ها جنبه مقدّمی دارد و متعلّق امر قرار گرفته است. آن‌وقت آیا ما می‌توانیم بگوییم:

«کثرت استعمال هیئت افعل در وجوب نفسی به اندازه‌ای است که وقتی این هیئت به گوش انسان می‌خورد، وجوب نفسی در ذهن انسان منعکس می‌شود»؟ شاید کسی برعکس این بگوید: «آن‌قدر هیئت افعل در واجبات غیری استعمال می‌شود که چه‌بسا تعدادش از استعمال در واجبات نفسی بیشتر است».

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۲

بنابراین ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که انصرافی که می‌خواهد از راه کثرت استعمال تحقق پیدا کند، می‌تواند عناوین نفسیت و تعیینیت و عینیت را ثابت کند.

راه سوم

حضرت امام خمینی رحمه الله در ارتباط با اصل دلالت هیئت افعل بر وجوب، راهی را مطرح کردند که در اینجا نیز می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. و آن راه این است که بگوییم: اگر یک هیئت افعل از ناحیه مولا صادر شد، در حقیقت با این دستور، حجّت از ناحیه مولا تمام شده است. مولا دستوری داده و رفته است، هیئت افعل هم- برفرض- از نظر وضع، دلالت بر وجوب نمی‌کند، از نظر انصراف هم دلالتی بر وجوب ندارد.[۳۴۰] حال عبد در مقابل این دستور، متحیر ایستاده است و نمی‌داند آیا این بعث مولا به هدف ایجاب بوده یا به هدف استحباب؟ در اینجا عقل- به نظر اینان- می‌گوید: «حجّت مولا نمی‌تواند بدون جواب بماند»، اگر مولا ترخیصی در ارتباط با ترک مطرح می‌کرد مسأله‌ای نبود، امّا فرض این است که مولا ترخیص نداده است.

اینجا عقل می‌گوید: «این حجّت مولا نباید بدون جواب باقی بماند»، اگر عبد در این شرایط، مخالفت کرد و وقتی علّت مخالفت را از او سؤال می‌کنند بگوید: «علّت مخالفت من این بود که وجوبی بودن بعث مولا- برای من روشن نبود، زیرا هیئت افعل، نه از نظر وضع و نه از نظر انصراف، دلالتی بر خصوص وجوب ندارد و من احتمال می‌دادم که مولا حکمی استحبابی را در اینجا بیان کرده است، لذا دستور مولا- را مخالفت کردم»، عقل این عذر خواهی را نمی‌پذیرد، بلکه می‌گوید: «حجّت از ناحیه مولا تمام بوده و نمی‌شود بدون جواب بماند» و لازمه اینکه جواب لازم دارد این است که موافقت دستور مولا حاصل شود.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۳

ما در اینجا نمی‌خواهیم راجع به صحت و سقم این مطلب، بحث کنیم- و راجع به این دلیل در مباحث مربوط به هیئت افعل به طور مبسوط سخن گفتیم- بلکه می‌خواهیم بگوییم: بزرگانی- مانند حضرت امام خمینی رحمه الله- در ارتباط با اصل دلالت هیئت افعل بر وجوب از این راه وارد شدند و در ما نحن فیه هم عین همین مطلب پیاده می‌شود. اگر مولا گفت: «وضو واجب است» ما احتمال می‌دهیم که این وجوب، نفسی باشد و احتمال هم می‌دهیم که وجوب، غیری باشد. اگر غیری باشد، در شرایطی وجوبْ تحقّق دارد که ذی‌المقدّمه‌اش واجب باشد و اگر ذی المقدّمه، واجب نباشد، مقدّمه هم اتصاف به وجوب غیری پیدا نمی‌کند. مثلًا وضو قبل از فرا رسیدن وقت نماز مغرب و عشا وجوبی ندارد، زیرا ذی‌المقدّمه آن وجوب ندارد. و اگر وجوب آن، نفسی باشد دیگر کاری به غیر ندارد. باید وضو تحقق پیدا کند، ارتباطی هم- برفرض- به صلاهٔ ندارد. پس اکنون مولا وضو را واجب کرده و عبد هم در حال تحیّر و تردّد است، آیا اگر مخالفت کرد و وضو نگرفت و از او سؤال شد: چرا وضو را ترک کردی؟

می‌تواند بگوید: «من احتمال می‌دادم که وجوب وضو، غیری باشد و وجوب غیری در زمانی ثابت است که ذی‌المقدّمه‌اش وجوب داشته باشد و چون هنوز وقت وجوب ذی المقدّمه فرا نرسیده است، من وضو را ترک کردم»؟ چنین عذری از عبد پذیرفته نمی‌شود. در مسأله تعیینی و تخییری نیز همین مطلب جریان دارد. مولا چیزی را واجب کرده، احتمال می‌دهیم به صورت واجب تعیینی باشد و احتمال می‌دهیم به صورت واجب تخییری باشد. معنای واجب تخییری این است که اتیان طرف دیگر- که احتمال دارد عِدلِ این طرف باشد- کفایت می‌کند، حال اگر این شخص، محتمل العِدلیهٔ را اتیان کرد و از او سؤال کردند: «چرا دستور مولا را رعایت نکردی؟» و او بگوید: «چون احتمال می‌دادم تخییری باشد و اگر تخییری باشد، اتیان محتمل العدلیهٔ کفایت می‌کند و من محتمل دیگرش را اتیان کردم» این عذر از جانب او پذیرفته نمی‌شود. عقل

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۴

می‌گوید: در برابر تکلیف مولا- که متوجّه به عمل خاصّ است، صِرف احتمال اینکه این عمل به صورت تعیین مطرح نیست و به صورت تخییر مطرح است، نمی‌تواند مجوّزی برای مخالفت دستور مولا در ارتباط با این عمل شود. دستور مولا، جواب لازم دارد و اتیان محتمل العِدْلیهٔ نمی‌تواند پاسخ دستور مولا باشد. در مسأله واجب عینی و کفائی نیز همین مطلب جریان دارد. مولا برای یکی از عبیدش دستوری را صادر کرده و او مخالفت می‌کند، وقتی از او علّت مخالفت را سؤال می‌کنند بگوید: «احتمال می‌دادم که این واجب، واجب کفائی باشد و چون رفیق من این دستور را انجام داد، انجام آن برای من ضرورتی ندارد». عقل، این عذر عبد را

نمی‌پذیرد.[۳۴۱] در نتیجه کسانی که این راه را در ارتباط با هیئت افعل پذیرفته‌اند، در اینجا هم باید بگویند: «مسأله نفسیّت و تعیینیت و عینیت، مثل خود وجوب است و همان‌طور که اصل وجوب را از این راه استفاده کردیم که «دستور مولا نمی‌تواند بدون جواب بماند» این خصوصیات را نیز از همین راه استفاده می‌کنیم». پس این مسئله تابع این است که آیا مبنای فوق را بپذیریم یا نه؟ و ما در بحث هیئت افعل، به طور مبسوط پیرامون آن بحث کردیم.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۵

امر بعد از حظر یا توهّم حظر

اشاره

بحث در این است که اگر هیئت امر- که به حسب ظهور اوّلی، ظهور در وجوب دارد- به دنبال یک نهی مسلّم واقع شود، یعنی چیزی منهی عنه بوده و سپس متعلّق امر قرار گیرد و یا بعد از توهّم[۳۴۲] نهی قرار گیرد، آیا وقوع امر در یکی از این دو موقعیت سبب می‌شود که ظهور اوّلی خودش را- که عبارت از وجوب است- از دست بدهد؟ در این مسئله نظریاتی وجود دارد:

۱- نظریه بعضی از علمای اهل تسنن

بعضی از علمای اهل تسنن قائلند که وقوع امر در یکی از این دو موقعیت هیچ‌گونه تغییری در مفاد هیئت امر ایجاد نمی‌کند. همان‌طور که هیئت امر در سایر موارد، ظهور در وجوب دارد، در این دو مورد نیز ظهور در وجوب دارد.[۳۴۳]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۶

۲- نظریه بعضی دیگر از علمای اهل تسنن

بعضی دیگر از علمای اهل تسنن، بین دو فرض مسأله تفصیل داده و گفته‌اند: امر واقع بعد از نهی، دارای دو صورت است: ۱- گاهی امر به صورت قضیّه شرطیه‌ای است که شرط آن عبارت از زوال علت نهی است. چنین امری ظهور پیدا می‌کند در حکمی که این واقعه، قبل از تعلّق نهی داشته است، مثلًا در آیه شریفه (یَسْئَلُونَکَ عن الشهرِ الحرام قتالٍ فیه قُلْ قتالٌ فیه کبیرٌ)[۳۴۴] قتال در ماه‌های حرام، تقریباً مورد نهی قرار گرفته است. بعد آیه دیگری آمده و فرموده است: (فإذا انسلخ الأشهرُ الحرم فاقتلوا المشرکینَ)[۳۴۵] در این آیه امری آمده و معلّق به‌زوال علّت نهی شده است. گفته‌اند: امر در (فاقتلوا المشرکین) حکمی را برای قتال مشرکین بیان می‌کند که قبل از حرمت قتال در ماه‌های حرام وجود داشته است و حکم قتال مشرکین، در آنجا وجوب بوده، اینجا هم وجوب است. و اگر در جایی حکم قبلی عبارت از اباحه بود، در اینجا هم صیغه افعل ظهور در اباحه پیدا می‌کند. ۲- گاهی امر به صورت قضیّه شرطیه نیست و یا اگر به صورت قضیّه شرطیه باشد، شرط آن، زوال علت نهی نیست بلکه چیز دیگر است. در این دو مورد و نیز در جایی که امر بعد از توهّم نهی قرار گیرد، ظاهر این‌ها این است که همان ظهور اوّلی هیئت افعل، در جای خودش محفوظ می‌ماند.[۳۴۶]

۳– نظریه مشهور بین اصولیین

مشهور این است که امر واقع بعد از نهی یا توهّم نهی، نه تنها ظهور در معنای حقیقی ندارد بلکه یک ظهور ثانوی برای آن پیدا می‌شود و آن ظهور در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۷

اباحه است. در اینجا ما باید ابتدا توضیحی در ارتباط با کلام مشهور ذکر کرده و پس از آن به نقد و بررسی کلام آنان بپردازیم: ما این مسئله را بارها گفته‌ایم که مسأله ظهور، اعم از حقیقت است. اصالهٔ الظهور که یک اصل معتبر عقلایی است، اعم از اصالهٔ الحقیقهٔ است و هم در استعمالات حقیقی جریان دارد و هم در استعمالات مجازی محفوف به قرینه. در استعمالات حقیقی، ظهور به جای خودش محفوظ است. اگر گفتید: رأیت رجلًا شجاعاً و همان معنای حقیقی خودش را اراده کردید، جمله مذکور، ظاهر در معنای حقیقی خودش می‌باشد. امّا اگر استعمال به صورت استعاره و مجاز باشد و مثلًا شما گفتید: رأیت أسداً یرمی، اینجا هم أصالهٔ الظهور، محفوظ است، زیرا کلمه اسد، اگرچه به تنهایی ظهور در معنای حقیقی خودش دارد ولی وقتی محفوف به قرینه «یرمی» شد، با توجه به اینکه «یرمی» اظهر از ظهور اسد در معنای حقیقی خودش می‌باشد، مجموع «أسداً یرمی» ظهور در معنای استعاره‌ای و مجازی پیدا می کند.

بنابراین حمل «رأیت أسداً یرمی» بر معنای مجازی و استعاره‌ای، مستند به همان أصالهٔ الظهور است و ما نیامده‌ایم بر خلاف ظهور، کاری انجام دهیم. بنابراین مسأله اصالهٔ الظهور، اعمّ از اصالهٔ الحقیقهٔ است. و به عبارت دیگر: اصالهٔ الحقیقهٔ، شعبه‌ای از اصالهٔ الظهور است. در جایی که لفظ را بگویند و قرینه مجاز همراه آن نباشد، أصالهٔ الحقیقهٔ، به عنوان شعبه‌ای از أصالهٔ الظهور مطرح است. و به تعبیر دیگر، أصالهٔ الحقیقه یک اصل مستقل نیست و آنچه استقلال دارد، أصالهٔ الظهور است که هم در استعمالات حقیقی و هم در استعمالات مجازی محفوف به قرینه وجود دارد. حال ببینیم آیا مشهور که می گویند: «هیئت افعل اگر بعد از نهی یا بعد از توهّم نهی واقع شد، ظهور در اباحه دارد و در غیر این دو صورت، ظهور در وجوب دارد» این ظهور در اباحه را به چه کیفیتی مطرح می کنند؟ آیا ظهور در اباحه، از سنخ همان

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۸

ظهور در وجوب است یعنی هر دو از مقوله ظهور در معنای حقیقی می‌باشند؟ به این کیفیت که فرضاً واضع در مقام وضع، دو حالت برای هیئت افعل در نظر گرفته، یکی حالت هیئت افعل در غیر این دو موقعیت و دیگری هم حالت هیئت افعل در این دو موقعیت. و گفته است: اگر هیئت افعل در غیر این دو موقعیت باشد، آن را برای بعث وجوبی (یا طلب وجوبی) وضع کردم و اگر در این دو موقعیت باشد، آن را برای اباحه وضع کردم، که مسأله ظهور در اباحه، مستند به وضع واضع باشد و هر دو ظهور، از یک سنخ می‌باشند؟ آیا این است معنای کلام مشهور؟ یا این که مشهور نمی‌خواهند این دو ظهور را از سنخ واحد بدانند، بلکه می‌خواهند بگویند: هیئت افعل، به حسب معنای حقیقی و به حسب وضع واضع، برای بعث وجوبی وضع شده است امّا وقوع آن در یکی از این دو موقعیت، به منزله «یرمی» در «رأیت أسداً یرمی» است و یک ظهور ثانوی در معنای مجازی- آن‌هم با استناد به قرینه- تحقق پیدا می کند، ولی قرینه بر دو قسم است: گاهی قرینه به صورت قرینه شخصیّه و جزئیه است، مانند «یرمی» در «رأیت أسداً یرمی» که سبب می‌شود جمله، ظهور در رجل شجاع پیدا کند و مقصود از اسد، معنای استعاره‌ای و مجازی باشد، و گاهی از اوقات هم قرینه به صورت قرینه عامّه و قرینه کلّیه است، مثل ما نحن فیه که وقوع امر بعد از نهی یا بعد از توهّم نهی، قرینه عامّه‌اند بر اینکه مقصود از امر، معنای حقیقی اوّلی آن نیست بلکه مقصود، معنای مجازی آن می‌باشد[۳۴۷] که به نظر مشهور، آن معنای مجازی

عبارت از اباحه است، آن‌هم با توجه به مبنایی که مشهور در باب مجاز دارند و مجاز را استعمال مستقیم لفظ در غیر ما وضع له می‌دانند[۳۴۸]؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۳۹

بررسی کلام مشهور مراد مشهور، همین احتمال دوم است. بنابراین مشهور در حقیقت دو ادّعا دارند:

یک ادّعای سلبی و یک ادّعای اثباتی. ادّعای سلبی: وقوع امر در یکی از این دو موقعیت، باعث می‌شود که امر، ظهور اوّلی خود را از دست بدهد یعنی ظاهر در بعث وجوبی نباشد. ادّعای ایجابی: وقوع امر در یکی از این دو موقعیت، باعث می‌شود که امر، ظهور در خصوص اباحه- که یکی از معانی مجازی امر است- پیدا کند. حال ببینیم آیا کدام یک از این دو ادّعای مشهور، مورد قبول است؟ به نظر ما ادّعای اوّل مشهور قابل قبول است و وقوع امر در یکی از این دو موقعیت، سبب از بین رفتن ظهور اوّلی امر خواهد شد ولی ادّعای دوم آنان تمام نیست بلکه پس از رفتن ظهور اوّلی، هیچ ظهوری جایگزین آن نشده و امر دارای اجمال و ابهام خواهد شد. این مطلب، همان چیزی است که مرحوم آخوند اختیار کرده است که توضیح آن در ضمن بحث از نظریه مرحوم آخوند مطرح خواهد شد.

۴- نظریه مرحوم آخوند

اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: همه اقوالی که در ارتباط با این مسئله مطرح شد- حتی مشهور- به موارد استعمال تمسک کرده‌اند و توجه نداشته‌اند که موارد استعمال، دارای خصوصیات و قرائنی است که مسئله را روشن کرده است. مثلًا مشهور استدلال کرده‌اند به اینکه اگر مریضی به طبیب مراجعه کرد و طبیب تشخیص داد که بیماری مهمی دارد و نسخه‌ای به او داد و گفت: «فلان غذا را نخور»، و این شخص پس از مدتی که معالجه کرد، بهبودی پیدا کرد و نزد طبیب آمد و طبیب مشاهده کرد بیماری او برطرف شده است لذا به او گفت: «اکنون آن غذا را بخور» پیداست که مقصود طبیب این نیست که آن شخص را ملزم به خوردن آن غذا کند

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴۰

بلکه می‌خواهد بگوید: «ممنوعیت قبلی نسبت به این غذا برداشته شد». آیا تمسک به چنین چیزی می‌تواند به عنوان دلیل مطرح باشد؟ خیر، در اینجا، مورد استعمال، خصوصیتی به همراه دارد و آن این است که انسان یقین دارد که ممنوعیت آن غذا در ارتباط با بیماری او بوده است و اکنون که بیماری برطرف شده است، طبیب نمی‌خواهد شخص را ملزم به خوردن آن غذا کند بلکه می‌خواهد بگوید:

«اکنون که بیماری تو برطرف شده، ممنوعیت آن غذا هم برطرف می‌شود» و طبعاً اباحه جایگزین نهی می‌شود». این معنا به درد مسأله اصولی نمی‌خورد، زیرا در اکثر مسائل اصولی، خصوصیات مورد برای ما معلوم نیست. ما هستیم و امر مولا که به دنبال یک نهی یا توهّم نهی آمده است و نمی‌توانیم مسأله طبیب را به عنوان یک ضابطه کلّی قرار داده و بگوییم:

«هرجا امری بعد از نهی یا بعد از توهم نهی آمد، ظهور در اباحه پیدا می‌کند». این دلیل با مدّعا تطبیق نمی‌کند. بنابراین ما باید مسئله را از روی عنوان کلّی‌اش و با قطع نظر از موارد استعمال، مطرح کنیم تا ببینیم آیا کلام مشهور تا چه حدّی مورد قبول قرار می‌گیرد. مرحوم آخوند می‌فرماید: ما ادّعای اوّل مشهور را قبول داریم ولی ادّعای دوم آنان را نمی‌پذیریم. ما مدّعی هستیم که امر

واقع در یکی از این دو موقعیت، ظهور اوّلی خود را از دست می‌دهـد ولی این را قبول نـداریم که ظهور در اباحه پیـدا می کند، بلکه معتقدیم در این صورت، امر در هیچ معنایی ظهور ندارد، نه در معنای حقیقی و نه در معنای مجازی. مبنای این مسئله، مطلبی است که مرحوم آخونـد در کفـایه مطرح کرده- و مطلب خوبی هم هست- و آن این است که اصولًا اگر در کلام متکلّم، قرینه‌ای وجود داشته باشد و ما روی جهتی برایمان شک پیدا شود که آیا متکلّم، بر این قرینه اعتماد کرده یا نه؟ مثلًا اگر متکلّم گفت: «رأیت أسداً یرمی» و ما به علتی شک کردیم که آیا متکلّم این «یرمی» را به عنوان قرینه آورده یا برای هدف دیگر آورده است؟ در این صورت،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴۱

کلاـم دارای اجمـال می‌شود و مـا نمی‌توانیم به أصالـهٔ الظهور تمسـک کنیم، زیرا اصالـهٔ الظهور، فرع این است که موضوعش محرز باشـد و ما بایـد اصل ظهور را احراز کرده باشـیم تا بتوانیم به أصالهٔ الظهور تمسک کنیم. باید در «رأیت أسداً یرمی» ظهور در اصـل معنای مجازی را احراز کرده باشـیم تا بتوانیم به أصالهٔ الظهور تمسک کنیم. ظهور در معنای مجازی وقتی احراز می‌شود که ما احراز کنیم که متکلّم، بر این قرینه اعتمـاد کرده است. هرچنـد تصـور این مطلب در مـورد «رأیت أسـداً یرمی» قـدری مشـکل است. مثـال روشن آنجـایی است که دو مطلب باشـد مشـتمل بر یـک قرینه که مـا یقین داریم که این قرینه به یکی از این دو مطلب ارتباط دارد ولی ارتباط آن نسبت به مطلب دیگر مشکوک است، مثلًا اگر متکلّم بگوید: «رأیت أسداً و ذئباً یرمی» در اینجا «یرمی» کلمه واحدی است و بـدون اشـکال در ارتبـاط بـا ذئب قرینیت دارد، چون دنبـال ذئب واقع شـده است همـان گونه که صـاحب معالم رحمه الله و دیگران در مورد اسـتثناء می گویند: اسـتثنایی که پشت سر جمل متعدد واقع می‌شود، قدر متیقن آن این است که به جمله اخیره- که متصل به استثناء است- ارتباط دارد. بنابراین «یرمی» قرینه است که مقصود از «ذئب» معنای حقیقی آن نیست بلکه معنای مجازی آن اراده شـده است و آن عبارت از «شـخص متهوّر و بی‌باک و شـجاع» است. امّا آیا ارتباط «یرمی» با اسـد را از کجا احراز کنیم؟ ما از طرفی احتمـال می‌دهیم که «یرمی» هم در ارتبـاط بـا ذئب باشـد و هم در ارتباط با اسـد و از طرفی احتمال می‌دهیم که اختصاص به ذئب داشـته باشـد. و اگر اختصـاص به ذئب داشـته باشـد، اسـد در معنـای حقیقی خودش اسـتعمال شـده و دلیلی بر اینکه در معنـای مجازی اسـتعمال شـده باشـد نـداریم. اینجا چه بایـد گفت؟ در اینجا می گوییم: چنانچه کلام، محفوف به چیزی باشد که صـلاحیت برای قرینیت دارد ولی ما شک کنیم که آیا متکلّم بر این قرینه اعتماد کرده یا نه؟ کلام نه ظهور در معنای حقیقی پیـدا می کنـد و نه ظهور در معنـای مجازی. امّا ظهور در معنای حقیقی نـدارد، زیرا احتمال می‌دهیم متکلّم بر این قرینه اعتماد کرده باشـد. امّا ظهور در معنای مجازی ندارد، زیرا احتمال می‌دهیم متکلّم بر این قرینه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴۲

اعتماد نکرده باشد. پس اینجا جای أصالهٔ الظهور نیست. أصالهٔ الظهور، موضوعْ لازم دارد. باید ظهور تحقق داشـته باشد، هرچند که ظهور، منحصـر به محـدوده معنای حقیقی نیست و همان‌طور که قبلًا گفتیم: «در معنای مجازی هم ظهور تحقق پیـدا می کنـد». جریان اصالهٔ الحقیقهٔ: آیا در اینجا می‌توان اصالهٔ الحقیقهٔ را مطرح کرد؟ در اصالهٔ الحقیقهٔ دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: این است که أصالهٔ الحقیقهٔ، یک اصل مستقل نباشد بلکه شعبه‌ای از أصالهٔ الظهور باشد، زیرا أصالهٔ الظهور، هم در ظهور در معنای حقیقی مطرح است و هم در ظهور در معنـای مجازی. و أصالـهٔ الحقیقه، تنها بخش ظهور در معنای حقیقی را دلالت می کنـد. بنابراین احتمال- که واقع هم همین است- در جاهـایی که کلاـم مشـتمل بر چیزی است که صـلاحیت قرینیت دارد، نه أصالـهٔ الظهور پیاده می‌شود و نه أصالـهٔ الحقیقه. احتمال دوم: این است که بگوییم: أصالـهٔ الحقیقـهٔ، یک اصل عقلایی تعبدی است که در بین عقلا هم، اصل تعبدی فرض کنیم و بگوییم: این اصل، هیچ پایه و ریشه‌ای ندارد، اسـتناد به ظهور هم ندارد. مورد أصالهٔ الحقیقه جایی است که در حقیقی بودن و مجازی بودن یک اسـتعمال شک کنیم، اگرچه در هیچ‌کدام هم ظهور نداشته باشد و گویا همین حقیقی بودن، یک رجحان و مزیّتی است که سـبب می‌شود کلاـم را بر معنای حقیقی حمل کنیم، درحالی که از نظر عـدم ظهور با معنای مجازی مشترک است.

اگر ما در باب أصالة الحقیقه یک چنین مبنایی را اختیار کردیم، باید در جمله «رأیت أسداً و ذئباً یرمی» بگوییم: «اسد، حمل بر معنای حقیقی می‌شود ولی نه به خاطر ظهور در آن معنا بلکه به خاطر أصالة الحقیقه که یک اصلی است که تعبداً نزد عقلا معتبر است». ولی این مبنا را نمی‌توان پذیرفت که اصلی در بین عقلا بدون جهت و فقط به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴۳

عنوان تعبد عقلایی معتبر باشد. و حق این است که أصالة الحقیقه به عنوان شعبه‌ای از أصالة الظهور مطرح است و منحصر به جایی است که لفظ ظهور در معنای حقیقی داشته باشد و آن در صورتی است که بدانیم متکلّم اعتماد بر قرینه نکرده است. بنابراین کلام مرحوم آخوند که می‌فرماید: «امر واقع بعد از نهی یا بعد از توهم نهی، هم ظهور در معنای حقیقی‌اش را از دست می‌دهد و هم ظهور در معنای مجازی پیدا نمی‌کند» مستند به همین مبناست ولی فرق ما نحن فیه- یعنی امر واقع بعد از نهی یا بعد از توهم نهی- با مثال «رأیت أسداً و ذئباً یرمی» در دو جهت است: ۱- آن مثال به عنوان قرینه لفظیه مطرح بود ولی ما نحن فیه به عنوان قرینه حالیه مطرح است. حتی در وقوع پشت سر نهی هم این‌طور نیست که در خود جمله، قرینه لفظیّه وجود داشته باشد بلکه این سابقه‌اش سابقه خارجیه است، یعنی ما از خارج می‌دانیم که این شیء قبلًا منهی عنه بوده است. لذا قرینه در اینجا قرینه حالیه است و به تعبیر دیگر: قرینه‌ای است که مربوط به موقعیت امر است نه قرینه لفظیه‌ای که در مقام امر آورده شده باشد. ۲- قرینه در «رأیت أسداً و ذئباً یرمی» علاوه بر اینکه قرینه لفظیّه است، قرینه شخصیّه نیز می‌باشد، ولی در ما نحن فیه، قرینه عامّه مطرح است، یعنی هرجا امری بعد از نهی یا بعد از توهم نهی قرار گیرد. ولی این خصوصیات، فرقی در مسئله ایجاد نمی‌کند بعد از اینکه همه این‌ها صلاحیت برای قرینیت دارند.

دو نکته در کلام مرحوم آخوند

اکنون که از توضیح کلام مرحوم آخوند فارغ شدیم، لازم است دو نکته را که در کلام مرحوم آخوند مطرح شده مورد دقّت قرار دهیم: نکته اوّل: عبارت مرحوم آخوند در بیان مختار ایشان، بر یک فرض مسئله دلالت می‌کند و آن «امر واقع بعد از نهی» است ولی ایشان این مسئله را به عنوان مثال مطرح

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴۴

کرده و هر دو فرض را در نظر دارد. نکته دوم: در ابتدای برخورد با کلام مرحوم آخوند، ممکن است تصور شود که مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید: «ظهور در معنای مجازی از بین می‌رود و ما در میان معانی مجازیّه مردّد می‌باشیم و نمی‌دانیم کدام معنای مجازی اراده شده است و به عبارت دیگر: در اینجا قرینه صارفه وجود دارد و قرینه معیّنه وجود ندارد» ولی این معنا مراد مرحوم آخوند نیست بلکه مراد ایشان این است که امر واقع بعد از نهی یا بعد از توهّم نهی، نه ظهور در معنای حقیقی دارد و نه ظهور در معنای مجازی دارد، هرچند معنای مجازی به صورت مردّد باشد که کسی بگوید: «اجمالًا معنای مجازی اراده شده ولی نمی‌دانیم کدام یک از معانی مجازیه اراده شده است». ایشان وقتی می‌فرماید: «ظهور در هیچ‌یک از معانی سه‌گانه ندارد» می‌فرماید: «و التحقیق أنّه لا مجال للتشبث بموارد الاستعمال فإنّه قلّ مورد منها یکون خالیاً عن قرینة علی الوجوب أو الإباحة أو التبعیة» ملاحظه می‌شود که ایشان در ارتباط با وجوب هم- که معنای حقیقی است- می‌فرماید: در مورد استعمال آن قرینه بر وجوب تحقق دارد. سپس می‌فرماید: «و مع فرض التجرید عنها لم یظهر بعد کون عقیب الحظر موجباً لظهورها فی غیر ما تکون ظاهرة فیه» یعنی اگر جایی فرض کنیم که هیچ قرینه‌ای وجود ندارد، هنوز ظهوری پیدا نشده برای اینکه بودن امر بعد از نهی موجب ظهور هیئت در معنای

مجـازی شود. سـپس می‌فرمایـد: «غایـهٔ الأمر یکون موجباً لإجمالها غیر ظاهرهٔ فی واحـد منها إلّا بقرینـهٔ اخری». یکی از موارد «منها»، خود وجوب است که عبـارت از معنـای حقیقی است. بنـابراین اگرچه در ابتـدای امر ممکن است به ذهن بیایـد که ایشان می‌خواهد بگوید: «در هیچ‌یک از معانی مجازیه ظهور ندارد» ولی با توجه به اینکه وجوب را هم قبلًا ذکر کرده، وقتی کلمه «منها» را می‌گوید، شامل وجوب هم شده و معنای عبارت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴۵

این می‌شود که امر واقع بعد از نهی یا بعد از توهم نهی در هیچ معنایی ظهور ندارد، نه در وجوب- که معنای حقیقی است- و نه در اباحه و نه در تبعیت و امثال این‌ها که به عنوان معانی مجازیه مطرح است[۳۴۹]. نتیجه بحث در ارتباط با امر واقع بعد از نهی یا توهم نهی از آنچه گفته شد معلوم گردید که حق با مرحوم آخوند است که فرمود: ادعای اوّل مشـهور مورد قبول است یعنی امر واقع بعد از نهی یا بعـد از توهم نهی، ظهور اوّلی خود را از دست می‌دهـد ولی ادّعای دوم مشـهور مورد قبول نیست و امر واقع بعـد از نهی یا توهم نهی، پس از اینکه ظهور اوّلی خود را از دست داد، در هیـچ معنایی ظهور پیدا نمی‌کند، بر خلاف مشـهور که معتقد بودند در این صورت ظهور در اباحه پیدا می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴۷

مرّه و تکرار

اشاره

تا اینجا عنوان بحث روی هیئت افعل و ما شابهها بود ولی در بحث مرّه و تکرار عنوان بحث را روی صـیغه امر برده‌اند. صـیغه عبارت از مجموع مادّه و هیئت است. بعداً بحث خواهیم کرد که آیا قرائنی وجود دارد که ما مسئله را در ارتباط با هیئت بدانیم؟ یا قرینه‌ای وجود دارد که مسئله را در ارتبـاط بـا مـادّه بـدانیم؟ یـا قرینه‌ای وجود دارد که مسئله را در ارتبـاط با مجموع مادّه و هیئت بـدانیم؟ بالاخره در اینجا عنوان بحث روی صـیغه امر برده شده است. می‌خواهیم ببینیم آیا صـیغه امر دلالت بر مرّه می‌کند یا دلالت بر تکرار می‌کند یا اینکه بر هیچ‌کدام از این دو دلالت نمی‌کند؟ قبل از پرداختن به اساس بحث لازم است دو مطلب را مشخص کنیم: ۱- آیا نزاع مربوط به هیئت است یا مربوط به مادّه یا مربوط به مجموع هیئت و مادّه است؟ ۲- آیا مقصود از مرّه و تکرار چیست؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴۸

مطلب اوّل آیا نزاع مرّه و تکرار مربوط به چیست؟

اشاره

آیـا نزاع مربـوط به هیئت است یـا مربـوط به مـادّه و یـا مربوط به مجموع هیئت و مـادّه است؟ و آیـا مـا دلیلی داریم که یکی از این حالات را تعیین کند یا چنین دلیلی نداریم؟

نظریّه اوّل: (نزاع در ارتباط با هیئت است)

اشاره

این نظریه می‌گوید: نزاع در ارتباط با هیئت است، زیرا آنچه نزد متأخرین از ادباء مسلّم است این است که مشتقات، از نظر مواد یکسان هستند و اختلافی که بین آنها از نظر معنا وجود دارد، در ارتباط با هیئات این‌هاست. هیئت فعل ماضی است که معنای ماضی را ممتاز از مضارع می‌کند. هیئت فعل مضارع است که معنای مضارع را ممتاز از ماضی می‌کند. و نیز اختلاف میان اسم فاعل و اسم مفعول- که اختلاف بزرگی است- در ارتباط با هیئات آنهاست. هیئت فاعل، دلالت بر معنای فاعلی دارد و هیئت مفعول دلالت بر معنای مفعولی دارد. بنابراین در ما نحن فیه نیز نزاع در ارتباط با مرّه و تکرار، مربوط به هیئت امر است نه مربوط به مادّه آن، زیرا اگر مربوط به مادّه بود باید این نزاع در تمامی افعال و مشتقات جریان داشته باشد، یعنی همان‌طور که ما بحث می‌کنیم آیا معنای «اضرب» عبارت از «اضرب مرّةً» است یا «اضرب مکرّراً» و یا اینکه مرّه و تکرار خارج از معنای «اضرب» است؟ باید در معنای «ضَرَبَ» هم این اختلاف وجود داشته باشد که آیا «ضَرَبَ» به معنای این است که ضَرْب در زمان گذشته یک بار واقع شده است یا مکرّر واقع شده است و یا اینکه مرّه و تکرار خارج از معنای ضَرَبَ است؟ به عبارت دیگر: اگر نزاع در صیغه امر، در ارتباط با مادّه امر- یعنی ضربی که در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۴۹

اضْرِبْ وجود دارد- بوده است پس چرا این نزاع را فقط در مورد صیغه امر مطرح کرده‌اند و در مورد ماضی و مضارع مطرح نکرده‌اند؟ مادّه امر با مادّه مضارع و ماضی و اسم فاعل و اسم مفعول یکسان است، درحالی‌که در باب سایر افعال و مشتقات، کسی چنین نزاعی را مطرح نکرده است. این دلیل را مرحوم آخوند در کفایه مطرح کرده ولی استدلال صاحب فصول رحمه الله را بیان کرده است.

کلام صاحب فصول رحمه الله

صاحب فصول رحمه الله دلیل اقامه کرده است که نزاع را از محدوده مادّه خارج کرده و منحصر به هیئت بنماید. ایشان می‌فرماید: سکّاکی که استاد ادبیات عرب است ادّعای اجماع و اتفاق کرده بر اینکه «المصدر إذا کان خالیاً من اللّام و التنوین لا یدلّ إلّا علی نفس الماهیة» یعنی مصدری که خالی از الف و لام و تنوین باشد، فقط بر نفس ماهیت دلالت می‌کند و عنوان دیگری همراه آن نیست. بنابراین، مادّه امر فقط بر نفس ماهیت دلالت می‌کند و آنچه مورد اختلاف است عبارت از مفاد هیئت می‌باشد. بحث در این است که آیا در کنار این ماهیت، قید مرّه هم هست؟ آیا قید تکرار هم هست؟ یا اینکه هیچ‌کدام از این‌ها نیست. پس صاحب فصول رحمه الله اجماعی را که سکّاکی نقل کرده، قرینه قرار داده بر اینکه نزاع در ما نحن فیه مربوط به هیئت است.[۳۵۰] اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله مرحوم آخوند می‌فرماید: این استدلال صاحب فصول رحمه الله درست نیست، زیرا معقد اجماع سکّاکی عبارت از مصدری است که مجرّد از لام و تنوین باشد. و مصدر، مادّه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵۰

مشتقات نیست بلکه مصدر هم یکی از مشتقات است و مانند سایر مشتقات، دارای هیئت و مادّه است، خصوصاً با توجه به اینکه هیئات مصادر هم یک هیئات خاصه‌ای است و این‌طور نیست که هر هیئتی صلاحیت مصدریت داشته باشد. در ثلاثی مزید که نه تنها هیئات مصادر مشخص است بلکه منحصر هم هست و از آن ابوابی که ذکر کرده‌اند تجاوز نمی‌کند. در ثلاثی مجرّد هم

هیئاتش محفوظ است، هر چیزی نمی‌تواند عنوان مصدری پیدا کند. در رباعی مجرّد و رباعی مزید نیز همین‌طور است. پس اینکه ما می‌بینیم مصادر دارای هیئات خاصّی است، دلیل بر این است که مصادر هم- مانند مشتقّات دیگر- دارای ماده و هم دارای هیئت است و چیزی که هم دارای مادّه و هم دارای هیئت است نمی‌تواند مادّه سایر مشتقات واقع شود. آنچه در مشتقات جریان دارد، نفس مادّه است امّا هیئت مصدر- مثل فَعْل- در ماضی و مضارع محفوظ نیست آنچه محفوظ است، همان مادّه‌ای است که هم در مصدر محفوظ است و هم در سایر مشتقات. ممکن است کسی بگوید: ما تا به حال چنین چیزی نشنیده بودیم. ما از روز اوّل که وارد بحث‌های ادبی شدیم به ما می‌گفتند: «بدان که مصدر اصل کلام است» و تا کنون فکر می‌کردیم معنای این جمله این است که مصدر، مادّه برای افعال و مشتقات است. ولی بنا بر آنچه شما می‌گویید مصدر هم در ردیف سایر مشتقات قرار گرفته و دارای مادّه و هیئت است و چیزی که مادّه و هیئت دارد نمی‌تواند مادّه برای سایر مشتقات واقع شود. مرحوم آخوند در پاسخ اشکال فوق می‌فرماید: معنای جمله «مصدر اصل کلام است» این نیست که مصدر، مادّه مشتقات است، بلکه اصل بودن مصدر به این معناست که واضع وقتی خواسته لفظی را برای یک معنای کلّی وضع کند، اوّلین لفظی که در این زمینه وضع می‌کند مصدر است که دارای مادّه و هیئت می‌باشد. و پس از آن می‌آید مشتقات دیگری را که با این مصدر، در لفظ و معنا مشترکند وضع می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵۱

بنابراین معنای اصل بودن، عبارت از تقدّم در وضع است. در این رابطه می‌گویند:

«واضع، آن چیزی را که اوّل وضع می‌کند، به وضع شخصی وضع می‌کند و سایر مشتقات را- به لحاظ موادشان و هیئاتشان- به وضع نوعی یا شخصی[۳۵۱] وضع می‌کند. مثلًا واضع می‌خواهد برای معنای «کتک» و «زدن» یک لفظی را وضع کند. آیا می‌تواند هیچ هیئتی در نظر نگرفته و «ض، ر، ب،» را- به شرط اینکه «ض» اوّل و «ر» دوم و «ب» سوم باشد- برای معنای «زدن» و «کتک» وضع کند؟ معلوم است که چنین چیزی مسأله وضع را منضبط نمی‌کند، لذا می‌آید به مصدر اصالت می‌دهد یعنی ابتدا مصدر را وضع می‌کند نه اینکه معنای اصالت مصدر این باشد که مصدر در ضمن همه مشتقات وجود دارد. خلاصه اینکه مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله این اشکال را دارد که اگر اتفاق و اجماعی روی مصدر واقع شد، شما نمی‌توانید به عنوان اینکه مصدر، مادّه مشتقات است، این اجماع را در ارتباط با همه مشتقات جاری بدانید.[۳۵۲] ولی مرحوم آخوند دیگر بیان نمی‌کند که این مصدری که دارای مادّه و هیئت است، آیا مفاد هیئت آن چیست؟ مفاد هیئت سایر مشتقات روشن است ولی آیا مفاد هیئت مصدر- زاید بر معنایی که در ارتباط با اصل مادّه است- عبارت از چیست؟ در اینجا دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: حضرت امام خمینی رحمه الله فرموده است: هیئت مصدر، معنای خاصی ندارد بلکه فقط برای امکان تنطّق به مادّه است. مثلًا «فَعْل» در مورد «ضَرْب» برای این است که ضاد و راء و باء بتواند به صورت یک لفظ، تنطّق پیدا کند نه برای اینکه یک معنای خاصی- زاید بر مادّه- در هیئت مصدر مطرح باشد.[۳۵۳] احتمال دوم: این است که هیئت مصدر، دارای معنایی زاید بر معنای مادّه است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵۲

مؤیّد این حرف، مطلبی است که نحویین ذکر کرده‌اند که مصدر، یا به معنای فاعل است و یا به معنای مفعول. و فاعل و مفعول- به لحاظ هیئتشان- دارای یک معنای اضافه بر مادّه می‌باشند. ضارب بر عنوان صدور ضرب دلالت می‌کند، مضروب بر عنوان وقوع ضرب بر شخص دلالت می‌کند. این جمله که «مصدر، یا باید به معنای اسم فاعل باشد یا به معنای اسم مفعول» برگشت به این می‌کند که در هیئت مصدر، اضافه‌ای راجع به اصل مادّه وجود دارد. حال آیا آن اضافه چیست؟ در مثل «ضَرْب» یک مادّه‌ای وجود دارد که از حیث معنا، مشترک بین همه مشتقات است و آن عبارت از «کتک» می‌باشد.

این مادّه در همه مشتقات- یعنی کتک‌زننده، کتک‌خورنده، کتک زد، کتک می‌زند، کتک بزن و ...- وجود دارد و هرکدام از این مشتقات، دارای معنایی زاید بر اصل مادّه می‌باشند. در مصدر هم همین معنا وجود دارد و اضافه‌اش هم عبارت از این است که در

آخر معنای فارسی مصدر، باید «دن» یا «تن» وجود داشته باشد، یعنی معنای «ضرب» عبارت از «کتک» نیست بلکه عبارت از «کتک زدن» یا «کتک خوردن» است و این «زدن» و «خوردن» معنای هیئت مصدر است که در مادّه مشترک وجود ندارد. به نظر ما این احتمال دوم اقرب است. بررسی اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله اشکال کرد که اگر اجماع روی مصدر منعقد باشد، دلیل بر این نمی‌شود که ما مادّه امر را از نزاع مرّه و تکرار خارج کنیم، زیرا مصدر، غیر از مادّه امر است. مصدر، یک مجموعه مرکّب از مادّه و هیئت است و اگر مسأله‌ای در ارتباط با مصدر مطرح شد، ربطی به مادّه مشتقات- که از جمله آنها امر است- پیدا نمی‌کند. به نظر ما این اشکال بر صاحب فصول رحمه الله وارد نبوده و کلام ایشان کلام متقنی است، زیرا: اوّلًا: اگرچه مصدر دارای مادّه و هیئت است، ولی ادبای متأخر و محقّقین از آنان

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵۳

تسالم دارند بر اینکه مادّه در مصدر و مشتقات، متغایر نیستند و همه مشتقّات و همه هیئاتی که در یک مادّه مشترکند، از نظر معنای مادّه، اختلافی ندارند. مادّه فعل ماضی، مغایر با مادّه فعل مضارع نیست. مادّه مصدر هم مغایر با مادّه سایر مشتقات نیست، اگرچه هیئت آنها فرق می‌کند. ثانیاً: آیا عروض هیئت بر مادّه، به چه منظور است؟ سه احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: عروض هیئت، معنایی را زاید بر معنای مادّه افاده کند، مثلًا «ضَرْب» علاوه بر اینکه بر «کتک» دلالت می‌کند، در مورد فعل ماضی اضافه‌ای را هم دارد و آن تحقق ضَرْب از رجل غایب در زمان ماضی است. این اضافه، مفاد هیئت فعل ماضی است و همین‌طور در سایر افعال و اسم فاعل و مفعول و سایر مشتقات ملاحظه می‌کنیم که هیئت، منافات با مادّه ندارد بلکه همان معنای مادّه را با یک اضافه‌ای بیان می‌کند. احتمال دوم: عروض هیئت، هیچ تغییری در معنای مادّه به وجود نمی‌آورد، یعنی نه موجب کم شدن از معنای مادّه و نه موجب اضافه شدن بر معنای مادّه می‌شود، روی مبنایی که امام خمینی رحمه الله در ارتباط با مفاد هیئت مصدر مطرح کردند که به نظر ایشان هیئت مصدر، یک معنایی را زاید بر معنای مادّه به وجود نمی‌آورد بلکه صرفاً به منظور تمکّن از تنطق به مادّه است. احتمال سوم: این است که هیئت مصدر بخواهد چیزی از معنای مادّه کم کند. و این احتمال، برفرض هم، معقول باشد، ولی امری است مخالف با واقعیت، زیرا ما جایی نداریم که هیئت چنین کاری انجام داده باشد. وقتی این دو مطلب روشن شد می‌گوییم: سکّاکی می‌گوید: «اهل ادب اتفاق کرده‌اند که مصدر مجرد از لام و تنوین، دلالت بر نفس ماهیت می‌کند». حال شما (مرحوم آخوند) می‌گویید: «مصدر دارای هیئت و مادّه است» ما هم این را قبول داریم ولی اگر مسأله مرّه و تکرار در مادّه دخالت داشت،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵۴

در مادّه مصدر هم دخالت دارد. پس نفس اجماع بر اینکه در محدوده مصدر، هیچ معنایی جز نفس ماهیت یافت نمی‌شود، دلیل بر این است که حساب مرّه و تکرار را باید از حساب مادّه جدا کنید خواه- همان‌طورکه گفتیم- برای هیئت مصدر، یک معنای اضافی قائل شوید و یا اینکه معنای اضافی قائل نشوید، آن‌گونه که امام خمینی رحمه الله عقیده داشت. لذا دلیل صاحب فصول رحمه الله دلیل متقن و محکمی است و ما از راه این دلیل می‌فهمیم که نزاع در صیغه امر در ارتباط با مرّه و تکرار، نمی‌تواند به مادّه صیغه امر ارتباط داشته باشد. یک دلیل دیگر نیز ما ذکر کردیم که از طرح نزاع در مورد صیغه امر، معلوم می‌شود که نزاع در ارتباط با مادّه نیست و الّا باید در ارتباط با فعل ماضی و مضارع و اسم فاعل و اسم مفعول هم مطرح می‌شد، زیرا صیغه امر با سایر صیغه‌ها، از نظر مادّه، مشترک است.

نظریه دوم: (نزاع در مورد مجموع مادّه و هیئت است)

ممکن است کسی بگوید: نزاع در ارتباط با مجموع مادّه و هیئت است و مؤیّد آن‌هم این است که در اینجا عنوان «صیغه» مطرح شده است و صیغه به معنای «مجموع مادّه و هیئت» می‌باشد. به نظر ما این احتمال هم درست نیست زیرا در باب مشتقات، ما غیر از مصدر جایی را نداریم که مجموع مادّه و هیئت دارای وضع باشد. در همه مشتقات دو وضعْ وجود دارد: یک وضع در ارتباط با هیئت و یک وضع در ارتباط با مادّه. خواه شما نام آن را وضع شخصی بگذارید یا وضع نوعی یا یکی را شخصی و دیگری را نوعی قرار دهید، ما فعلًا کاری با این مطلب نداریم. وقتی دو وضع در کار شد، ما چگونه می‌توانیم وقتی به صیغه امر می‌رسیم بگوییم: مجموع مادّه و هیئت دلالت بر مرّه یا تکرار می‌کند؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵۵

مگر مجموع دارای وضع است، تا اینکه مرّه یا تکرار، در معنای موضوع له آن دخالت داشته باشد؟ خیر، ما یا باید مرّه و تکرار را به حساب مادّه و یا به حساب هیئت بگذاریم، امّا اگر بخواهیم بگوییم: «مجموعه مادّه و هیئت دلالت بر مرّه یا تکرار می‌کند، نه خصوص مادّه و نه خصوص هیئت» لازمه این حرف این است که ما برای مجموعه حسابی باز کنیم و وضعی قائل شویم، درحالی‌که در هیچ‌یک از مشتقات، این معنا وجود ندارد، فقط در مصدر است که مجموع مادّه و هیئت دارای وضعی جدا از وضع مادّه و وضع هیئت است، آن‌هم نه روی آن معنایی که ما ذکر کردیم. بنا بر معنایی که ما ذکر کردیم، مصدر، هم هیئتش دارای یک معنا و هم مادّه‌اش دارای یک معناست. مادّه، دلالت بر «کتک» و هیئت دلالت بر «زدن» یا «خوردن» می‌کند و باز مسأله تعدّد مطرح است. بنابراین مسلّم است که ما نباید مسأله مرّه و تکرار را به حساب مجموعه مادّه و هیئت بگذاریم که هیئت به تنهایی چنین دلالتی نداشته باشد، مادّه هم به تنهایی دلالت نداشته باشد ولی مجموع مادّه و هیئت، دلالت بر مرّه یا دلالت بر تکرار کند.

پس آنچه تا اینجا متعیّن می‌شود همان نظریه اوّل است که نزاع را در ارتباط با هیئت می‌دانست. ولی امام خمینی رحمه الله این نظریه را مورد اشکال قرار داده و نظریه دیگری را مطرح کرده است که در حقیقت به عنوان تحقیق مسأله مرّه و تکرار می‌باشد که در ذیل به بحث و بررسی پیرامون آن می‌پردازیم:

نظریه سوم: نظریه حضرت امام خمینی رحمه الله

ایشان ابتدا می‌فرماید: معقول نیست که مرّه و تکرار در ارتباط با هیئت باشد، زیرا مفاد هیئت، عبارت از بعث وجوبی اعتباری (یا طلب وجوبی)[۳۵۴] و مفاد مادّه عبارت از

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵۶

ماهیت است و اگر مرّه و تکرار بخواهد به این بعث و تحریک وجوبی اعتباری ارتباط پیدا کند، معنای مرّه قابل تصوّر است، زیرا معنای مرّه این می‌شود که «بعث و تحریک وجوبی اعتباری، به این ماهیت تعلّق گرفته ولی مرّهٔ واحدهٔ»، یعنی مرّه واحده، در ارتباط با تعلّق و هیئت است. ولی معنای تکرار قابل تصور نیست، زیرا تکرار باید قید برای هیئت باشد، و در این صورت معنای تکرار این می‌شود که «بعث و تحریک وجوبی اعتباری، مکرّراً به مفاد مادّه، یعنی نفس ماهیت تعلّق گرفته است». درحالی‌که نفس این معنا غیر قابل تصور است، نه اینکه دلیلی بر نفی تکرار داشته باشیم، زیرا ماهیت واحده، بدون هیچ‌گونه تغییر و اختلافی- از نظر زمان و غیر زمان- نمی‌تواند به طور مکرّر، متعلّق بعث و تحریک قرار گیرد. یک هیئت افعل، با یک استعمال و در یک زمان، نمی‌تواند بعث و تحریک متعدّدی را متوجّه یک ماهیت کند. خواه ما مفاد هیئت افعل را اراده بدانیم یا بعث و تحریک بدانیم. تشخّص اراده، به مراد است، اگر مراد، واحد باشد و هیچ‌گونه تعدّدی در آن وجود نداشته باشد، اراده‌های متعدّد نمی‌تواند به آن تعلّق گیرد. کسی

نمی‌توانـد بگـوید: «من در زمان واحد، در آنِ واحد- بدون هیچ تغییری- فلان چیز را چند مرتبه اراده کردم». در بعث و تحریک هم همین‌طور است اگر بعث و تحریک جنبه تأکیـد داشت، مولا می‌توانست به‌طور مکرّر امر کنـد ولی اینجا جنبه تأکیـد نـدارد و مسأله تأسیس مطرح است و نمی‌تواند به طور مکرّر به یک ماهیت تعلّق بگیرد، با فرض اینکه در نفس ماهیت و زمان اسـتعمال، هیچ‌گونه تعـدّد و تقیّدی وجود ندارد. روشن است که قائل به تکرار نمی‌تواند چنین امر غیر معقولی را ادعا کند. بنابراین ما قبل از اینکه وارد مقـام اثبـات شویم و وجود دلیـل بر تکرار را نفی کنیم، در مقام ثبوت مسئله را خاتمه داده و می‌گوییم: «قول به تکرار، در ارتباط با هیئت، قابل تصوّر نیست». اشـکال: مرحوم آخوند در همین بحث مرّه و تکرار فرموده است: «فلاسفه می‌گویند: الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی، لا موجودهٔ و لا معدومهٔ،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵۷

لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ[۳۵۵] و معنای این حرف- به نظر مرحوم آخوند-[۳۵۶] این است که طلب[۳۵۷] نمی‌تواند به نفس ماهیت تعلّق بگیرد و الّا اگر به خود مـاهیت متعلّق شود با «الماهیـهٔ من حیث هی ...» مغایرت پیـدا می‌کنـد». حال ممکن است کسـی به این حرف مرحوم آخونـد اسـتناد کرده و بگوید: بعث و تحریک اعتباری، به ماهیت تعلّق نمی‌گیرد بلکه به ایجاد ماهیت تعلّق می‌گیرد و ایجاد ماهیت، قابل تکثیر و تعدّد است. نفس ماهیت، شـیء واحد است و قابل تکثیر نیست ولی وجود قابل تکثیر است. ماهیت واحد را نمی‌توان ماهیـات نامیـد ولی از وجودات یـک مـاهیت، به وجودات تعـبیر می‌شود. پس معلوم می‌شود که در مرحله ایجـاد، تعـدّدْ وجـود دارد، در این صـورت چه مـانعی دارد که کلمه تکرار به عنوان قیـدی در ارتبـاط بـا مفـاد هیئت باشـد و بگوییم: چون ایجـاد مـاهیت، قابل تعـدّد است، بعث و تحریک هم مکرّر است. جواب:[۳۵۸] اوّلًا: شـما کلمه ایجاد را از کجا آورده‌اید؟ شـما می‌گویید: «البعث و التحریک إلی إیجاد الطبیعهٔ» ظاهر کلام شـما این است که ما بعـد إلی بایـد مفاد مادّه باشـد، زیرا هیئت افعل، برای بعث و تحریک به مفاد مادّه است. و ما این حرف را جواب دادیم. ما گفتیم:

سکّاکی می‌گویـد: «مصـدر مجرّد از لام و تنوین، بر چیزی غیر از نفس ماهیت دلالت نمی‌کنـد»، یعنی کلمه وجود همراه آن نیست. بحث‌هـای مفصّـلی که در ارتبـاط بـا أصالـهٔ الوجود و أصالـهٔ الماهیـهٔ مطرح شـده، دلیـل بر این است که وجود و مـاهیت، دو مطلب می‌باشـند. بنابراین وقتی مفاد مصـدر عبارت از نفس ماهیت شـد، چرا شـما به هیئت افعل که می‌رسـید، می‌گویید: «مفاد آن، بعث و تحریک به ایجاد ماهیت است»؟

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵۸

کلمه ایجـاد را از کجـا می‌آوریـد؟ آیا ایجاد، در معنای مادّه مطرح است؟ خیر، مفاد مادّه عبارت از نفس ماهیت است. آیا ایجاد در مفـاد هیئت مطرح است؟ خیر، مفـاد هیئت عبـارت از بعث و تحریـک است. و اگر بگوییـد: «ایجاد، در مفاد هیئت مطرح است، زیرا برای تحقّق امتثـال، راهی جز مسأله ایجـاد نـداریم» جوابش این است که مقام امتثال، غیر از مقام تعلّق تکلیف است. امتثال، با وجودْ تحقّق پیـدا می‌کنـد ولی مرحله تعلّق تکلیف، در ارتبـاط با ماهیت است. اگرچه امتثال، بـدون وجودْ تحقّق پیـدا نمی‌کنـد ولی وجود نقشی در متعلّق تکلیف ندارد. ثانیاً: امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: ما پای ایجاد را به میان می‌آوریم و می‌گوییم:

«البعث و التحریـک إلی إیجـاد الطبیعـهٔ» ولی قائـل به تکرار می‌گویـد: «مکرّراً». درحـالی‌که هیئت، دارای معنایی حرفی است. معنای حرفی- همـان‌طورکه در بحث حروف گفتیم- معنایی است که هیـچ‌گونه اسـتقلالی برای آن وجود نـدارد و لحاظ اسـتقلالی به آن تعلّق نمی‌گیرد، نه در مرحله ذهن و نه در مرحله خارج و نه در مرحله تشکیل کلام.[۳۵۹] بلکه معانی حرفیه، همواره به عنوان حالت و آلت برای غیر ملاحظه می‌شونـد. امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: اگر ما تکرار را به عنوان قیدی در ارتباط با مفاد هیئت بیاوریم، بـا توجه به اینکه هیئت، معنـای حرفی است، لازم می‌آیـد که در اسـتعمال واحـد، هیئت را به عنوان آلت برای غیر ملاحظه کنیم و با توجه به اینکه می‌خواهیم هیئت را مقیّد به تکرار کنیم لازم می‌آید که در همان استعمال، هیئت را استقلالًا ملاحظه کنیم.

چگونه می‌شود در استعمال واحد، ما برای هیئت، هم لحاظ آلی و هم لحاظ استقلالی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۵۹

ملاحظه کنیم؟ اشکال: در اینجا گویا کسی به امام خمینی رحمه الله می‌گوید: خود شما به ما یاد دادید که اکثر قیوداتی که در جملات است، مربوط به هیئات است، مثلًا «یوم الجمعهٔ» در جمله «ضَرَبْتُ زیداً یوم الجمعهٔ» قید برای مفاد هیئت ضَرَبْتُ- یعنی وقوع ضرب از متکلّم- است و این «وقوع ضرب از متکلّم» یک معنای حرفی است. پس چطور در این مثال، تقیید معنای حرفی را می‌پذیرید ولی در ما نحن فیه، آن را غیر ممکن می‌دانید؟ جواب: امام خمینی رحمه الله در پاسخ این توهّم می‌فرماید: در جمله «ضربتُ زیداً یوم الجمعهٔ» دو لحاظ به هیئت تعلّق می‌گیرد: یکی به مناسبت اصل آن و دیگری به مناسبت قید آن. هیئت، در ارتباط با گفتن «ضربتُ» دارای لحاظ آلی است ولی وقتی از این لفظ عبور کرده و کلمه زید را هم مطرح کرده و خواستیم «یوم الجمعهٔ» را ذکر کنیم، برمی‌گردیم و همان هیئتی را که قبلًا در گفتن «ضربت» به نحو غیر استقلالی ملاحظه کردیم، به نحو استقلالی ملاحظه می‌کنیم تا بتوانیم آن را مقیّد به «یوم الجمعهٔ» بنماییم، در اینجا مانعی ندارد زیرا در دو مرحله است: یک مرحله، اوّل کلام و یک مرحله، آخر کلام. امّا در ما نحن فیه، فقط یک کلمه داریم به نام هیئت افعل، که این کلمه مرکب از مادّه و هیئت است. مادّه آن خارج از بحث است،[۳۶۰] هیئت آن‌هم دارای معنای حرفی است و غیر از این هم چیز دیگری وجود ندارد. چگونه می‌شود هیئت را در آنِ واحد، هم به صورت استقلالی ملاحظه کنیم و هم به صورت تبعی؟ بله اگر قید «مکرّراً» در عبارت متکلّم وجود داشت و مثلًا می‌گفت: «ادخل السوق مکرّراً» مانعی نداشت که ما بگوییم: «هیئت در ادخل به لحاظ معنای حرفی استعمال شده و وقتی به «مکرّراً» رسیده‌ایم یک لحاظ استقلالی ثانوی نسبت به هیئت در نظر می‌گیریم». امّا فرض این است که کلمه «مکرّراً» را در عبارت نداریم. ما هستیم و مجرّد هیئت افعل- چون مادّه از بحث خارج است- و هیئت افعل هم دارای معنای حرفی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶۰

است، چگونه می‌توان در عین اینکه لحاظ متعلّق به آن لحاظ آلی و تبعی است، یک لحاظ استقلالی هم در ارتباط با تقیید به تکرار- که در بطن هیئت افعل است، به حسب فرض- به آن تعلّق بگیرد؟ بنابراین اگرچه ما اکثر قیود را در ارتباط با مفاد هیئت می‌دانیم ولی در اینجا خصوصیتی وجود دارد که ما نمی‌توانیم قید تکرار را در ارتباط با مفاد هیئت مطرح کنیم. اشکال: ممکن است کسی بگوید: قبول می‌کنیم که تقیید معنای حرفی در اینجا با سایر موارد فرق می‌کند ولی ما مسئله را از طریق دیگر مطرح کرده و می‌گوییم: اگر تکرار به معنای تقیید باشد، اشکال شما وارد است ولی ما تکرار را به عنوان قید مطرح نمی‌کنیم، بلکه ما به جای کلمه «ایجاد» کلمه «ایجادات» را قرار داده و می‌گوییم: مفاد هیئت افعل، عبارت از «بعث به ایجادات طبیعت» است. قائل به مرّه، «ایجاد طبیعت» را مبعوث الیه می‌داند ولی قائل به تکرار، «ایجادات طبیعت» را متعلّق بعث می‌داند. در این صورت مسأله تکرار از عنوان ایجادات قابل استفاده است و به صورت قید هم مطرح نشده است. امام خمینی رحمه الله در پاسخ اشکال فوق می‌فرماید: اگرچه ما- بر خلاف مرحوم آخوند- استعمال لفظ در اکثر از معنا را جایز می‌دانیم و در استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد هم فرقی میان اسم و فعل و حرف وجود ندارد.

ولی در ما نحن فیه، ما در مقام استعمال بحث نمی‌کنیم، آنچه مورد بحث ماست مقام وضع است. ما می‌خواهیم ببینیم آیا هیئت افْعَلْ برای چه چیزی وضع شده است؟ در ارتباط با وضع، مانعی نمی‌بینیم که واضع، لفظ واحدی را برای چند معنا وضع کند ولی اینکه بخواهد هیئت افْعَلْ، برای ایجادات یک طبیعت- با تکثری که دارند و از یک مقوله و یک سنخ هستند و مسئله قدر جامع هم مطرح نیست- وضع شده باشد، چنین وضعی، معهود نیست و برخلاف چیزی است که در مورد وضعْ معهود و مرتکز است.

لذا اگرچه این مسئله از نظر ثبوتی اشکال ندارد، امّا از نظر اثبات، دلیلی برای آن نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶۱

امام خمینی قدس سره پس از ایراد اشکال فوق می‌فرماید: در مورد نزاع مرّه و تکرار، چاره‌ای نداریم جز این که یکی از این دو راه را انتخاب کنیم: ۱- با توجه به اینکه نزاع مرّه و تکرار در مورد نواهی هم جریان دارد، بیاییم و برخلاف مشهور بین متأخرین، بگوییم: مادّه امر و نهی- برخلاف سایر مشتقات- دارای خصوصیتی است که می‌تواند مقیّد به مرّه یا تکرار بوده و یا- بنا بر قول سوم- مقیّد به هیچ‌کدام نباشد. ۲- بگوییم: مجموع مادّه و هیئت در خصوص اوامر و نواهی- نه در سایر مشتقات- دارای وضعی جداگانه است و تقیید به مرّه و تکرار، در آن واقع شده است و این تقیید در ارتباط با مجموع مادّه و هیئت ولی به لحاظ مادّه است. آنچه وضع شده، مجموع مادّه و هیئت است، امّا مرّه و تکرار در ارتباط با مادّه مرتبط به این مجموع است. پس این مجموع به لحاظ اینکه مادّه‌اش می‌تواند مقیّد به مرّه و تکرار باشد، مقیّد به مرّه یا تکرار و یا خالی از تقیید است. بنابراین بر هر دو تقدیر، تقییدْ در ارتباط با مادّه خواهد بود.[۳۶۱] بررسی کلام امام خمینی رحمه الله اگرچه ادلّه ایشان قابل مناقشه نیست ولی نتیجه‌ای که گرفته شده، قانع‌کننده نیست، زیرا این معنا بین متأخرین مسلّم است که مادّه در تمام مشتقات، دارای یک معناست و این‌گونه نیست که وقتی معروض هیئت امر واقع شد، دارای عنوان تقیید به مرّه و تکرار باشد ولی وقتی معروض هیئت ماضی یا مضارع شد، مرّه و تکرار کنار برود. البته صورت دیگر آن شاید اهون باشد- اگرچه آن‌هم خیلی بعید است- که بگوییم: هریک از فعل ماضی و مضارع دارای دو وضع مستقل می‌باشند. مادّه آنها

دارای یک وضع و هیئت آنها هم دارای یک وضع است و مجموع مادّه و هیئت، دارای وضعی جداگانه نیست ولی در فعل امر، برای مجموع مادّه و هیئت، وضع جداگانه‌ای وجود دارد و در این وضع- به لحاظ مادّه- مسأله تقیید به مرّه و تکرار مطرح است. این فرض اگرچه بعید است ولی ظاهراً بهتر از این است که ما تمام نزاع را در محدوده مادّه قرار دهیم و برای مادّه امر، خصوصیتی قائل شویم.

مطلب دوم: آیا مقصود از مرّه و تکرار چیست؟

اشاره

آیا مرّه و تکرار به معنای فرد و افراد است، یعنی مرّه به معنای فرد واحد و تکرار به معنای افراد متعدّد است، اگرچه این افراد متعدّد در عرض هم واقع شوند و از نظر زمان، مقارن به هم باشند؟ یا اینکه مقصود از مرّه و تکرار عبارت از دفعه و دفعات است؟ دفعه، هم می‌سازد با اینکه در ضمن فرد واحد باشد و هم می‌سازد با اینکه در ضمن افراد متعدّدی باشد که از نظر زمان مقارن با یکدیگرند و دفعات هم به معنای افراد متعدّد در زمانهای مختلف است. البته این دو معنا با یکدیگر قابل جمعند، زیرا مانعی ندارد که در عین اینکه مقصود ما دفعه و دفعات باشد، فرد و افراد را نیز در نظر بگیریم و آن کسی هم که مرّه و تکرار را نفی می‌کند ناظر به هر دو باشد و بگوید: نه مسأله فرد واحد و افراد متعدّد مطرح است و نه مسئله دفعه و دفعات. هریک از دو طرف دارای مقرّبی است: مقرّب اینکه نزاع در مرّه و تکرار به معنای دفعه و دفعات باشد، این است که لفظ مرّه، ظاهر در دفعه و لفظ تکرار، ظاهر در دفعات است. و مقرّب اینکه نزاع در مورد فرد و افراد باشد این است که ما وقتی انگیزه مطرح

کردن این بحث در علم اصول را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم انگیزه طرح بحث این است که بعضی از واجبات- مثل حجّ- در طول

عمر انسان تنها یک‌بار برای او واجب هستند، یعنی ایجاد یک فرد آنها در تمام عمر، کفایت می کند.[۳۶۲] امّا در بعضی از واجبات دیگر- مثل نماز، روزه، خمس، زکات، جهاد و ...- باید افراد متعدّدی آورده شود، البته تعدّد هرکدام به تناسب خودش می‌باشد. اختلاف واجبات، انگیزه‌ای برای این شده که در علم اصول این مسئله را مطرح کنند که اگر هیئت افعل در یکجا وارد شد، آیا در مقام امتثال، اتیان یک فرد از طبیعت کفایت می کند؟ یا اتیان یک فرد کفایت نمی کند؟ این مسئله با دفعه و دفعات تناسب ندارد بلکه با فرد و افراد متناسب است.

نظریه صاحب فصول رحمه الله

صاحب فصول رحمه الله معتقد است مقصود از مرّه و تکرار، عبارت از دفعه و دفعات است نه فرد و افراد، زیرا ما در این مورد دو مسئله داریم: یکی همین بحث مرّه و تکرار است و دیگر این است که آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می گیرد یا به افراد؟[۳۶۳] ایشان می‌فرماید: ظاهر از کلمات اصولیین این است که این دو مسئله استقلال دارند و این‌گونه نیست که یکی از این دو مسئله مبتنی بر مسأله دیگر باشد. ضابطه استقلال دو مسئله این است که هریک از قائلین به اقوال مختلف در یک مسئله، بتواند هریک از اقوال مسأله دوم را اختیار کند. بنابراین اگر این دو مسئله بخواهند استقلال خود را حفظ کنند، باید ما مرّه و تکرار را به معنای دفعه و دفعات بگیریم، در این صورت مسأله ما نحن فیه، هیچ ارتباطی به مسأله تعلّق اوامر به طبایع یا به افراد پیدا نمی کند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶۴

امّا اگر مرّه و تکرار را به معنای فرد و افراد بدانیم، لازم می‌آید که مسأله مرّه و تکرار، تتمّه مسأله دیگر شده و بر یکی از اقوال آن مسئله مترتب شود، زیرا وقتی ما نزاع می کنیم که آیا امر، دلالت بر مرّه به معنای فرد می کند یا دلالت بر تکرارِ به معنای افراد می کند یا دلالت بر هیچ‌کدام ندارد؟ معنای اینکه دلالت بر هیچ‌کدام ندارد این است که وحدت فرد و تعدّد فرد مطرح نیست، چون قائل به مرّه، فرد واحد را می گوید نه اصل الفرد را و قائل به تکرار هم فرد متعدّد را مطرح می کند، کسی هم که مرّه و تکرار را نفی می کند، می‌خواهد بگوید: «وحدت و تعدّد مطرح نیست» نه اینکه بخواهد بگوید:

«فرد، مطرح نیست» پس در حقیقت، نزاع مرّه و تکرار- به معنای فرد و افراد- فقط روی قول به تعلّق امر به افراد جریان دارد، یعنی اگر کسی قائل شد که امر به خود طبیعت تعلّق می گیرد و مسأله فرد مطرح نیست، نمی‌تواند در نزاع مرّه و تکرار- به معنای فرد یا افراد- وارد شود. بنابراین- علی‌القاعده- باید مسأله تعلّق امر به طبیعت یا به فرد، ابتدا مورد بحث قرار گیرد،[۳۶۴] آن‌وقت بنا بر قول به تعلّق امر به فرد، بحث کنیم که آیا مراد از فرد، فرد واحد است- که قائل به مرّه می گوید- یا مراد فرد متعدّد است- که قائل به تکرار معتقد است- یا مراد مطلق فرد، بدون تقیید به وحدت یا تعدّد است- که قائل دیگر می گوید-؟ در نتیجه اگر مراد از مرّه و تکرار در ما نحن فیه، عبارت از فرد و افراد باشد، استقلال این مسئله از بین می‌رود و باید به عنوان تتمّه تعلّق امر به طبیعت یا فرد مطرح شود. لذا صاحب فصول رحمه الله می گوید: با توجه به اینکه این دو مسئله دارای استقلالند ما کشف می کنیم که مقصود از مرّه و تکرار نمی‌تواند فرد و افراد باشد، بلکه مراد، دفعه و دفعات است.[۳۶۵]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶۵

اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله:

مرحوم آخوند نسبت به هر دو مسئله، توضیحی ارائه کرده است که از انضمام آن دو توضیح ثابت می‌شود که هر دو مسئله دارای استقلالند و هر قائلی در مسأله تعلّق امر به طبیعت یا فرد، می‌تواند هریک از سه قول در مسأله مرّه و تکرار را اختیار کند. مرحوم آخوند در مورد مسأله تعلّق امر به طبیعت یا فرد می‌فرماید: کسانی که معتقدند اوامر به طبایع تعلّق می‌گیرد، نمی‌خواهند بگویند: «امر- و به تعبیر ایشان «طلب»[۳۶۶]- به نفس ماهیت تعلّق می‌گیرد، اصلًا تعلّق طلب به ماهیتْ ممکن نیست، زیرا فلاسفه می‌گویند: الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ[۳۶۷] یعنی ماهیت در مقام ذات، جز خودش چیزی نیست و در مرحله ذات، نه عنوان مطلوبیتْ مطرح است و نه غیر مطلوبیت. مرحوم آخوند در جای دیگر می‌گوید: همه عناوین متضاد و متناقض در ارتباط با ذات ماهیت این‌چنین است، یعنی همان‌طورکه ماهیت در مرحله ذات لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ است، لا موجودهٔ و لا معدومهٔ و نیز لا- محبوبهٔ و لا- مبغوضهٔ است. در حقیقت، هر دو طرف متناقضین، از مرحله ذات ماهیت بیرون هستند. نه طلب، به طبیعت متعلّق است و نه عدم الطلب، به طبیعت متعلّق است. نه وجود به طبیعت متعلّق است و نه عدم. بنابراین کسانی که می‌گویند: «امر به طبیعت متعلّق است» نمی‌خواهند بگویند:

«امر به نفس طبیعت متعلّق است» چون گفتیم: «ماهیت، در مرحله ذات، نه موجود است و نه معدوم». بلکه مقصود از تعلّق امر به طبیعت، تعلّق امر به وجود است. ولی فرق بین کسانی که می‌گویند: «امر به وجودْ متعلّق است» و کسانی که می‌گویند: «امر به فردْ متعلّق است» این است که ما مثلًا وقتی زید را ملاحظه می‌کنیم، یک وقت او را به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶۶

عنوان اینکه «زید، وجودِ انسان است» ملاحظه می‌کنیم، در این صورت، خصوصیات فردی زید، مثل طول قامت و وزن و ...، دخالتی در وجود انسان- بما أنّه وجود الإنسان- ندارد. امّا یک وقت حساب را روی فرد باز می‌کنیم، فردْ عبارت از همان وجود، ولی به ضمیمه خصوصیات فردیه است. پس در حقیقت، نزاع تعلّق امر به طبیعت یا به فرد، در این است که آیا مطلوب مولا- تنها وجود ماهیت بوده و خصوصیات فردیّه از دایره مطلوب مولا- خارج است یا با توجه به اینکه وجودْ در خارج، ملازم با خصوصیات فردیّه است، پس خصوصیات فردیّه هم داخل در دایره مطلوبیت است. پس در مسأله تعلّق امر به طبیعت یا فرد، اصل تعلّق امر به وجود طبیعت، مورد قبول طرفین است ولی یکی می‌گوید: «مطلوب مولا- از وجود طبیعت بالا- نمی‌رود و شامل خصوصیات فردیّه نمی‌شود» و دیگری می‌گوید: «خصوصیات فردیّه هم در حریم مطلوبیت وارد می‌شود». در نتیجه مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید شما در بحث تعلّق امر به طبیعت یا فرد، جمود بر ظاهر عنوان پیدا نکنید، مقصود از طبیعت را صرف الطبیعهٔ ندانید بلکه مقصود، وجود است و اختلاف بین وجود و فرد هم تنها در ارتباط با خصوصیات فردیّه است. سپس مرحوم آخوند در مورد مسأله مرّه و تکرار می‌فرماید: ما اگر مرّه و تکرار را به معنای فرد و افراد بگیریم، این فرد و افراد، غیر آن فردی است که در مسأله تعلّق امر به طبیعت یا فرد، در مقابل طبیعت واقع می‌شود. مراد از فرد و افراد در مسأله مرّه و تکرار، عبارت از وجود واحد و وجودات متعدّد است. به عبارت روشن‌تر: ما یک وقت فرد و افراد را در برابر وجود طبیعت ذکر می‌کنیم، در این صورت، مثل مسأله وجود در مقابل فرد است. آنجا فرد به معنای وجود همراه با تشخص و وجود همراه با عوارض فردیّه است. امّا در اینجا فرد و افراد را در مقابل وجود ذکر نکرده‌ایم بلکه آنها را در مقابل دفعه و دفعات آورده‌ایم و مقصود از فرد و افراد در ما نحن فیه همان وجود واحد است. فرد، به معنای وجود واحد و افراد به معنای وجودات متعدّدند و کسی هم که می‌گوید: «لا مرّهٔ و لا تکرار»، اصل وجود را در نظر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶۷

دارد، نه عنوان وحدتْ دنبال وجود است و نه عنوان تعدّد و تکثر. حال وقتی این دو مطلب را کنار هم بگذاریم، این دو مسئله استقلال پیدا می‌کنند، نه اینکه ما نحن فیه، متفرّع بر آنجا شود. خیر، ضابطه استقلال در اینجا هم جریان دارد. ضابطه استقلال این

است که هریک از دو قول در آنجا می‌تواند یکی از اقوال در ما نحن فیه را انتخاب کند، اگر کسی در آن مسئله عقیده پیدا کرد که اوامر به افراد متعلّق است، در ما نحن فیه هم می‌تواند فرد و افراد را مطرح کند و هم دفعه و دفعات را.

اشکال صاحب فصول رحمه الله هم بنا بر فرضِ دیگر مسئله بود. صاحب فصول رحمه الله می‌گفت:

اگر کسی در آن مسئله قائل به تعلّق امر به طبیعت شود، چگونه می‌تواند در ما نحن فیه فرد و افراد را مطرح کند؟ این‌ها با هم جمع نمی‌شوند. امّا وقتی ما این‌گونه توجیه کردیم که: اوّلًا: مقصود از تعلّق به طبیعت در آن مسئله، تعلّق به وجود طبیعت است و ثانیاً: فرد و افراد در ما نحن فیه، به معنای وجود واحد و وجودات متعدد است، دیگر چه مانعی دارد که کسی در آن مسئله، اوامر را متعلّق به طبیعت بداند و اینجا هم فرد و افراد را مطرح کند؟ طبیعت در آنجا به معنای وجود است و فرد و افراد هم در اینجا به معنای وجود واحد و وجودات متعدّد یا اصل وجود است. در نتیجه اگر ما این دو توضیح را در مورد هر دو مسئله بیان کنیم، جواب صاحب فصول رحمه الله روشن می‌شود، یعنی می‌گوییم: همان‌طورکه مرّه و تکرار به معنای دفعه و دفعات می‌تواند محلّ نزاع باشد، به معنای فرد و افراد هم می‌تواند محلّ نزاع باشد و ما خواه در آن مسئله، اوامر را متعلّق به طبایع بدانیم و خواه متعلّق به افراد بدانیم، هر دو قول در اینجا نیز می‌تواند جریان پیدا کند و اصالت هر دو مسئله محفوظ می‌ماند.[۳۶۸] بررسی کلام مرحوم آخوند: قبل از بررسی کلام مرحوم آخوند، تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که عبارت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶۸

مرحوم آخوند، نیاز به دقّت دارد تا بتوان از آن استفاده کرد که ایشان نظر به توضیح هر دو مسئله دارد، و از انضمام این دو، جواب صاحب فصول رحمه الله روشن می‌شود. ما در اصل این جواب با مرحوم آخوند موافقیم ولی ایشان دلیل نادرستی مطرح کرد که ما باید آن را کنار گذاشته و به جای آن، دلیل صحیحی اقامه کنیم و الّا اصل مطلب- که مقصود از طبیعت در آن مسئله، وجود طبیعت و مقصود از فرد و افراد در این مسئله وجود واحد و وجودات متعدّد است- مورد قبول ما نیز می‌باشد. مرحوم آخوند فرمود: در آن مسئله که می‌گویند: «اوامر به طبایع تعلّق می‌گیرد» مراد نفس طبایع نیست، زیرا به ما گفته‌اند: «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی»، بنابراین، طلب نمی‌تواند در عالم ماهیت راه داشته باشد، آنجا همه متناقضات مسلوبند.

هم مطلوبیت، مسلوب است و هم غیر مطلوبیت، هم وجود مسلوب است و هم عدم، هم محبوبیت مسلوب است و هم مبغوضیت. در اینجا ما دو اشکال به مرحوم آخوند وارد می‌کنیم: اشکال اوّل: برفرض ما از شما قبول کنیم که «امر به معنای طلب است» ولی اینکه می‌گویید: «طلب نمی‌تواند به طبیعتْ متعلّق شود، زیرا طبیعت، نه مطلوب است و نه غیر مطلوب، لذا ناچاریم کلمه وجود را بین طلب و طبیعت قرار داده و بگوییم:

الأمر طلب وجود الطبیعهٔ»، قابل قبول نیست. مگر بین طلب و وجود، چه فرقی است که طلب نمی‌تواند به ماهیت اضافه شود ولی وجود می‌تواند به ماهیت اضافه شود؟ شما همان‌طورکه می‌گویید: «الماهیهٔ من حیث هی هی لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ» می‌گویید: «الماهیهٔ من حیث هی هی لا- موجودهٔ و لا- معدومهٔ»، عنوان «لا موجودهٔ» چه فرقی با عنوان «لا مطلوبهٔ» دارد؟ بنابراین اضافه وجود، مشکلی را حل نمی‌کند، اضافه وجود به طبیعت، با اضافه طلب به طبیعت یکسان است، اگر وجودْ امکان دارد، طلب هم ممکن است و اگر طلبْ امکان ندارد، وجود هم امکان ندارد. اشکال دوم: جمله «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی» هیچ ارتباطی به محلّ بحث ما پیدا نمی‌کند، زیرا مقصود فلاسفه از این جمله این است که ما وقتی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۶۹

ماهیت را در مقام ذات- به عبارت دیگر: در ارتباط با حمل اوّلی ذاتی- ملاحظه می‌کنیم، تنها خودش و اجزاء آن می‌باشد و در این مقام، همه متناقضاتْ از دایره ماهیت خارجند. توضیح اینکه: ملاک حمل اوّلی ذاتی این است که موضوع و محمول، علاوه بر اینکه اتحاد در وجود دارند، در ماهیت هم متّحد باشند. بلکه جماعتی پا را فراتر گذاشته و گفته‌اند: «اتحاد در ماهیت، به تنهایی کفایت

نمی‌کند بلکه باید در مفهوم هم واحد باشند». اختلاف میان این دو قول، در «الإنسان حیوان ناطق» ظاهر می‌شود.

بعضی گفته‌اند: «حمل در «الإنسان حیوان ناطق» حمل اوّلی ذاتی است، زیرا در حمل اوّلی ذاتی، چیزی غیر از اتحاد ماهوی شرط نیست». بعضی دیگر گفته‌اند: «حمل در «الإنسان حیوان ناطق، حمل اوّلی ذاتی نیست، زیرا ملاک حمل اوّلی ذاتی این است که موضوع و محمول در مفهوم اتحاد داشته باشند یعنی آنچه از یکی فهمیده می‌شود، از دیگری هم فهمیده شود، و در «الإنسان حیوان ناطق» این گونه نیست، برای اینکه ما در غیر منطق اگر صدها بار هم کلمه انسان را بشنویم، ذهنمان به حیوان ناطق منتقل نمی‌شود».

بنابراین جمله «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی» در ارتباط با حمل اوّلی ذاتی است. حال ما نمی‌خواهیم سماجت به خرج داده و قضیّه «الإنسان حیوان ناطق» را از حمل اوّلی خارج بدانیم بلکه اگر داخل در حمل اوّلی ذاتی هم باشد، باز هم حرف ما در مورد این کلام فلاسفه درست است که فلاسفه می‌خواهند بگویند:

ماهیت در مقام ذاتش- یعنی در مقام حمل اوّلی ذاتی- فقط خودش می‌باشد و اجزائش، و هرچه خارج از دایره این ماهیت باشد، نمی‌تواند ارتباطی به ذات داشته باشد. در قضیّه «الإنسان حیوان ناطق»، اگر سؤال شود که: «آیا وجود، در ماهیت انسان دخالت دارد؟» جواب می‌دهیم: خیر. آیا عدم دخالت دارد؟ خیر. پس اینکه ما می‌گوییم:

«الإنسان لا- موجودهٔ و لا- معدومهٔ» به این معناست که موجودیت، به حسب حمل اوّلی ذاتی، در ماهیت انسان دخالت ندارد، همان‌طورکه معدومیت، به حسب حمل اوّلی ذاتی، دخالتی در ماهیت انسان ندارد. و به عبارت دیگر: ماهیت در ارتباط با حمل اوّلی

ذاتی، فقط خودش می‌باشد و اجزاء آن، و جمیع متناقضات، در مرحله حمل اوّلی ذاتی، خارج از دایره ماهیتند. به‌همین‌جهت می‌گوییم: «در این مرحله، مطلوبیتْ جزء ماهیت نیست، غیر مطلوبیت هم جزء ماهیت نیست. خلاصه اینکه قضیّه «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی لا موجودهٔ و لا معدومهٔ، لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ» مربوط به مقام حمل اوّلی ذاتی است و حد اقلّ حمل اوّلی ذاتی عبارت از اتحاد موضوع و محمول در ماهیت است. حمل در قضیّه «الإنسان حیوان ناطق» حمل اوّلی ذاتی است، زیرا موضوع و محمول، در ماهیت یکسانند. امّا اگر از مرحله ماهیت پایین‌تر بیاییم، مسأله حمل شایع صناعی مطرح می‌شود. در حمل اوّلی ذاتی، قضیّه صادقه قضیّه‌ای است که ماهیت موضوع و محمول یکی باشد. قضیّه «الإنسان حیوان ناطق»- به حمل اوّلی، قضیّه صادقه است ولی قضیّه «الإنسان موجود»- به حمل اوّلی- قضیّه کاذبه است زیرا «موجود» دخالتی در ماهیت انسان ندارد، نه تمام ماهیت انسان است و نه جزء ماهیت آن. همان‌طورکه اگر بخواهیم «لا موجود» را به نحو حمل اوّلی ذاتی بر «الإنسان» حمل کنیم، قضیّه کاذبه‌ای را مطرح کرده‌ایم، زیرا همان‌طورکه وجود در ماهیت انسان نقش ندارد، لا وجود هم نقش ندارد. آنچه در ماهیت انسان نقش دارد، همان جنس و فصل است، به‌همین‌جهت در این مرحله، همه متناقضاتْ مسلوب می‌گردند و در عین حال، سلب متناقضات هم صحیح است. در این مقام، ما فقط با ماهیت کار داریم. اگر جنس و فصل مطرح باشد، قضیّه حملیّه صادق است و اگر چیزی خارج از جنس و فصل باشد- خواه به صورت وجود باشد یا عدم یا ...- قضیّه حملیّه کاذب است، زیرا وجود و عدم خارج از ماهیت می‌باشند. قضیّه «الجسم أبیض»- به صورت حمل اوّلی- باطل است، «الجسم لا- أبیض» هم همین‌طور است. درحالی‌که اگر ما بخواهیم جسم را از نظر وجود خارجی ملاحظه کنیم، یا «أبیض» است و یا «لا أبیض» و خالی از این دو نیست. و به عبارت دیگر: به حسب وجود خارجی نمی‌توان متناقضین را از جسم سلب کرد ولی در مرحله

ماهیت، هیچ‌یک از متناقضین نقشی در جسم ندارند. پس این جمله مرحوم آخوند که «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی، لا موجودهٔ و لا- معدومهٔ، لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ، لا محبوبهٔ و لا مبغوضهٔ» فی نفسه کلام درستی است ولی این در ارتباط با حمل

اوّلی ذاتی است، امّا در مسأله تعلّق اوامر به طبایع، کسانی که می گویند: «اوامر به طبایع تعلّق می گیرند» و به تعبیر مرحوم آخوند: «طلب، مفاد امر است و به طبیعت تعلّق می گیرد»، نمی‌خواهند بگویند: «اوامر، جزء ماهیت این طبایع است»، زیرا جای این کلام است که شما در مقابل آنان بگویید:

«الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی» بلکه می‌خواهند بگویند: «همان‌طورکه در قضیّه «الجسم أبیض»، «الجسم» مصداقی برای مفهوم و معنای «أبیض» است در «ماهیهٔ الصلاهٔ مطلوبهٔ» نیز همین‌طور است. در این قضیّه نمی‌خواهیم بگوییم:

«مطلوبیت، جزء ماهیت صلاهٔ است» بلکه در اینجا حمل شایع صناعی مطرح است و ملاک حمل شایع صناعی اتحاد وجودی است، یعنی باید موضوع، یکی از مصادیق محمول باشد و هیچ کاری به مرحله ماهیت نداریم. همان‌طورکه ما قضیّه «زید إنسان» را به صورت حمل شایع صناعی تشکیل می‌دهیم، قضیّه «ماهیهٔ الصلاهٔ مطلوبهٔ» نیز به‌همین‌صورت است. ما نمی‌خواهیم بگوییم: «مطلوبهٔ، داخل در ماهیت صلاهٔ است» بلکه می‌خواهیم بگوییم: «ماهیت صلاهٔ، مصداقی از مصادیق مطلوبهٔ است. و در حقیقت، بین ماهیت صلاهٔ و مطلوبهٔ، اتحاد وجودی برقرار است». بنابراین به مرحوم آخوند می گوییم: شما برای اینکه پای وجود را به میان بیاورید و بگویید: «الأمر طلب وجود الطبیعهٔ» و مسأله تعلّق اوامر به طبایع را به همین کیفیت تفسیر کنید، از طریق «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی ...» وارد شدید، درحالی‌که بحث ما در ارتباط با طلبی است که متعلّق به ماهیت است، مانند عروض بیاض بر جسم، نه اینکه طلبْ داخل ماهیت باشد. در حقیقت، دلیل شما با مدّعا تطبیق نمی کند. مدّعا این است که «الطلب لا یتعلّق بالطبیعهٔ» و دلیل این است که «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی» و بین این مدّعا و دلیل تطابقی وجود ندارد. چه کسی

ادّعا کرده است که مطلوبیت، جزء ذات ماهیت است؟ چه کسی خواسته است قضیّه «ماهیهٔ الصلاهٔ مطلوبهٔ» را به نحو حمل اوّلی ذاتی معنا کند؟ تمام بحث‌ها در ارتباط با حمل شایع صناعی است. ما می‌خواهیم ببینیم به چه مناسبتی در قضیّه «ماهیهٔ الصلاهٔ مطلوبهٔ» پای وجود را به میان بیاوریم؟ در آیه شریفه (أقیموا الصلاهٔ)، مادّه دلالت بر نفس ماهیت می کند، هیئت هم- به قول شما- دلالت بر طلب- و به قول ما- دلالت بر بعث و تحریک اعتباری می کند. پس این چه توجیهی است که شما برای آنجا از راه «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی» می کنید؟ ما گفتیم: اصل مدّعای مرحوم آخوند درست است. یعنی کسانی که می گویند:

«اوامر به طبایع متعلّق است» مقصودشان «وجود طبایع» است و کسانی که می گویند: «اوامر به افراد تعلّق می گیرند» منظورشان وجود، به ضمیمه مشخصات فردیّه و عوارض فردیّه است. محلّ اختلاف در این جهت است که آیا عوارضی که فردیّت فرد را تشکیل می‌دهد و ملازم با اصل وجود ماهیت است، هم داخل در دایره مطلوبیت است یا نه؟ و الّا هر دو قبول دارند که طلب- و به تعبیر ما: بعث و تحریک- متعلّق به وجود طبیعت است. ولی آیا این وجود از کجا آمده است؟ این محلّ بحث است. زیرا همان‌طورکه گفتیم: «هیئت، دلالت بر بعث و تحریک می کند، مادّه هم دلالت بر نفس ماهیت می کند»، پس وجود از کجا آمده است؟

کلام صاحب فصول رحمه الله:

به صاحب فصول رحمه الله نسبت داده شده است که ایشان می‌فرماید: مسأله وجود، در مفاد هیئت، از طریق واضع و وضع نقش دارد. یعنی اینکه معروف است که «هیئت امر برای طلب وضع شده است»، درست نیست، بلکه هیئت امر برای طلب وجود وضع شده است، یعنی وجود- به عنوان مضاف الیه طلب- داخل در مفاد هیئت است و واضع، قید وجود را در مفاد هیئت آورده است. یعنی وجود در ارتباط با مادّه مطرح نیست، زیرا مادّه- همان‌طورکه سکّاکی نقل اجماع برآن کرد- فقط بر نفس ماهیت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۷۳

دلالت می‌کند، در نتیجه، مجموع مادّه و هیئت، عبارت از «طلب وجود ماهیت» می‌شود. این راهی است که به صاحب فصول رحمه الله نسبت داده شده است.[۳۶۹] اگرچه خیلی روشن نیست که آیا ایشان چنین چیزی را گفته است یا نه؟[۳۷۰]

راه دیگر:[۳۷۱]

در اینجا راه دیگری وجود دارد- و شاید مطابق با واقع هم باشد- که هم مسأله تعلّق امر به طبیعت را روشن می‌کند و هم در ارتباط با مسأله مرّه و تکرار، راه‌گشا خواهد بود. برای تبیین این راه ابتدا به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم: همان‌طورکه گفتیم: بعث و تحریک به دو صورت است: بعث و تحریک حقیقی تکوینی و بعث و تحریک اعتباری. بعث و تحریک حقیقی تکوینی این است که بعث‌کننده، در خارج، دست مبعوث را بگیرد و او را وادار بر انجام مبعوث الیه کند، به گونه‌ای که اختیار از مبعوث سلب شود. امّا بعث و تحریک اعتباری همان چیزی است که ما در مورد آن بحث می‌کنیم و آن عبارت از فرمان و امر مولاست که بعد از آنکه مولا امر می‌کند، اختیار از مأمور سلب نمی‌شود و او می‌تواند مأمور به را انجام دهد و یا انجام ندهد. مأمور، فوائد انجام مأمور به و عواقب ترک آن را ملاحظه می‌کند و بالأخره یکی از دو طرف را انتخاب کرده و به اختیار خود انجام می‌دهد یا ترک می‌کند. این بعث و تحریک اعتباری، در حقیقت، جانشین بعث و تحریک حقیقی است. پس از بیان مقدّمه فوق می‌گوییم: وقتی ما متوجّه شویم که در جایی بعث و تحریک حقیقی تحقّق دارد، می‌فهمیم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۷۴

که حتماً پای وجود در کار است، یعنی این بعث و تحریک، متوجّه جانب وجود مبعوث الیه است. وقتی ما عبارت «زید بعث عَمراً إلی السوق» را به عنوان خبر و حکایت از بعث و تحریک حقیقی می‌شنویم و می‌خواهیم آن را معنا کنیم، هرچه به کتاب لغت مراجعه کنیم می‌بینیم در مفهوم «بعثْ»- اگرچه بعث حقیقی باشد- کلمه وجودْ اخذ نشده است، کلمه «سوق» هم که ماهیت است، «إلی» هم حرف جر است، ولی در عین حال می‌فهمیم که مبعوث الیه، عبارت از «وجود رفتن به بازار و بودن در بازار» است. پس وقتی الفاظ، دلالت بر وجود ندارند، کلمه وجود از کجا فهمیده شده است؟ در جواب گفته می‌شود: ما از راه دلالت لفظیه و دلالت وضعیّه، مسأله وجود را استفاده نمی‌کنیم بلکه از راه دلالت التزامیه و به عنوان لازم عقلی استفاده می‌کنیم و می‌گوییم: بعث و تحریک حقیقی، نمی‌تواند به غیر جانب وجود باشد، مخصوصاً اگر انسان در بحث فلسفی أصالهٔ الوجود و أصالهٔ الماهیهٔ، قائل به أصالهٔ الوجود شود- همان‌طورکه محققین فلاسفه، قائل به أصالهٔ الوجود می‌باشند- وقتی چیزی جز وجود، اصالت ندارد، چگونه می‌شود مبعوث الیه در بعث و تحریک حقیقی، غیر وجود باشد؟

چگونه می‌شود عنوان وجود، در ماهیت مبعوث الیه در بعث و تحریک حقیقی تحقق نداشته باشد؟ ما در بعث و تحریک اعتباری هم همین حرف را می‌زنیم و می‌گوییم: درست است که بعثْ اعتباری است ولی اعتباری بودن بعث، به معنای پوچ بودن آن نیست. معنای امور اعتباری این نیست که به هر کیفیت بتوان اعتبار کرد. اعتبار ملکیت، نیاز به وجود مالک و مملوک دارد، اعتبار زوجیت نیاز به وجود زوجین دارد. اعتبار حرّیت و رقّیت، نیاز به وجود انسانی دارد تا برای او اعتبار حرّیت یا رقّیت شود. برای دیوار نمی‌توان اعتبار حرّیت و رقّیت کرد. ما می‌گوییم: همان‌طورکه در بعث و تحریک حقیقی، به دلالت التزامیه و با لزوم عقلی، پای وجود به میان می‌آید، بدون اینکه در آنجا مسأله دلالت لفظ و مسأله وضع مطرح باشد، در بعث و تحریک اعتباری هم اگرچه مادّه بر نفس ماهیت دلالت می‌کند و در معنای لغوی آن مسأله وجود مطرح

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۷۵

نیست و هیئت هم به معنای بعث و تحریک اعتباری است ولی تعلّق بعث و تحریک اعتباری به ماهیت، به دلالت عقل، پای وجود را به میان می‌آورد. عقل می‌گوید:

مبعوث الیه در بعث و تحریک اعتباری- مانند مبعوث إلیه در بعث و تحریک حقیقی- عبارت از وجود ماهیت است. بنابراین وقتی ما می‌گوییم: «الصلاة مبعوث إلیها» اگرچه در این قضیّه، سخنی از وجود به میان نیامده است- نه در موضوع آن و نه در محمولش- امّا نفس همین مبعوث الیه بودن صلاة، به دلالت عقل، پای وجود را به میان می‌آورد و گویا شما گفته‌اید: «وجود الصلاة مبعوث إلیه». امّا اگر تعبیر به وجود کردید، دلالتْ دلالت لفظی می‌شود و اگر وجود را در عبارت نیاورید، دلالت آن، دلالت عقلی می‌شود ولی مفاد، همان مفاد است. در اینجا نه تنها عقل، مسأله وجود را مطرح می‌کند بلکه عرف هم این معنا را درک می‌کند بدون اینکه لازم باشد مسأله اصالهٔ الوجود با براهینش نزد عرف روشن باشد. در حقیقت، یک ملازمه عرفیه‌ای هم تحقّق دارد، بدون اینکه فهم عرف، مستند به مفاد الفاظ و دلالت لفظی و مسأله تبادر و استعمال و مستعمل فیه باشد، حتّی دلالت مجازی هم در کار نیست. امّا در عین حال، یک چنین لابدّیتی را که عقل درک می‌کند، عرف هم درک می‌کند. وقتی مولا- به عبدش می‌گوید: «سافر إلی تهران»، عرف در مقام نقل می‌گوید: «بعث المولی عبده الی إیجاد السفر إلی تهران». درحالی‌که «وجود» نه در ماهیت سفر مطرح است و نه در هیئت «سافر»، بلکه عرف یک چنین لابدّیتی را درک می‌کند. در نتیجه ما با مرحوم آخوند در این معنا موافقیم که «در مسأله تعلّق اوامر به طبایع، نفس طبایع مراد نیست، بلکه مقصود، وجود طبایع است» ولی اختلاف ما با ایشان در استدلال بر این مسئله است که ایشان از طریق «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی ...» وارد شد و ما گفتیم: دلیل ایشان، بر مدّعا تطبیق نمی‌کند، زیرا مدّعا، حمل شایع صناعی است ولی دلیل در ارتباط با حمل اوّلی ذاتی است. امّا نسبت به حرف صاحب فصول رحمه الله- که وجود را داخل در مفاد هیئت امر می‌دانست- دلیلی بر کذب آن نداریم، ولی ظاهراً این‌طور نیست. بلکه هیئت، برای

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۷۶

بعث و تحریک وضع شده است- و به قول مرحوم آخوند و دیگران، برای نفس طلب وضع شده است- مادّه هم نفس ماهیت است ولی در عین حال، عقل پای وجود را به میان می‌آورد. بنابراین، اصل حرف مرحوم آخوند درست است و جوابی که ایشان از کلام صاحب فصول رحمه الله دادند تمام است. حال با توجه به راهی که طی کردیم می‌خواهیم استفاده دیگری نسبت به مسأله مرّه و تکرار داشته باشیم: توضیح اینکه: ما باید ببینیم مقصود اینان از دلالت، در جمله «آیا صیغه امر، دلالت بر مرّه می‌کند یا بر تکرار؟»، چه دلالتی است؟ ظاهر این است که ما خواه نزاع را در ارتباط با مادّه بدانیم یا در ارتباط با هیئت، یا در ارتباط با مجموع، مقصود اینان از دلالت، دلالت لفظی و وضعی است و این بحث، به عنوان یکی از مباحث الفاظ مطرح است. مثل بحث مقدّمه واجب نیست که نزاع در یک مسأله عقلیه باشد. نزاع در این بحث، مثل نزاع در اصل بحث اوامر است، در آنجا نزاع در این بود که آیا هیئت افْعَلْ، بر وجوب دلالت می‌کند یا نه؟ آن به عنوان یک مسأله لفظیه و به عنوان دلالت لفظیه مطرح بود، این هم از همان قبیل است. مباحث بعدی- مثل مسأله فور و تراخی- نیز مانند همین بحث است و به عنوان یک بحث لفظی مطرح است. کسی که قائل به مرّه است و مثلًا مرّه را به معنای وجود واحد معنا می‌کند نه به معنای دفعه، می‌گوید: مقتضای وضع و دلالت لفظی عبارت از این معناست. کسی هم که مرّه را به معنای دفعه معنا می‌کند، دلالت را دلالت لفظی و وضعی می‌داند، قائل به تکرار هم همین‌طور. و کسی که مرّه و تکرار را انکار می‌کند، دلالت لفظی را نفی می‌کند و می‌گوید: نه هیئت، نه مادّه و نه مجموع هیئت و مادّه، هیچ‌گونه دلالت لفظی نسبت به تقیید به وحدت یا تقیید به تعدد در آنها مطرح نیست. اگر ما این معنا را قبول کردیم که نزاع در مرّه و تکرار، نزاع در ارتباط با دلالت لفظی است، با آن راهی که طیّ کردیم، هم ریشه قول به مرّه قطع می‌شود و هم ریشه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۷۷

قول به تکرار، زیرا مرّه و تکرار به عنوان وصف وجود مطرح است، الوجود الواحد یا الوجود المتعدد. وقتی ما اصل دلالت بر وجود- یعنی موصوف- را خارج از محدوده لفظ و دلالت لفظ بدانیم و بگوییم: مسأله وجود، به عنوان یک لازم عقلی و یک لازم عرفی مطرح است نه اینکه اصل وجود، داخل در مفاد هیئت یا مفاد مادّه باشد، در این صورت، حساب وصف روشن می‌شود. و به عبارت دیگر: وقتی ما با ذات مقیّد، آن‌گونه برخورد کنیم، دیگر حساب قید به طریق اولی روشن می‌شود. ما می‌گوییم: «اصل وجود، مدلول علیه به دلالت لفظی نیست» تا اینکه شما بیایید بحث کنید که آیا وجود واحد، مدلول علیه مادّه و یا هیئت و یا مجموع است یا وجود متعدّد و متکرّر؟ ما موصوفش را نپذیرفتیم، ما قبول نکردیم که ذات مقیّد- که عبارت از وجود است- به دلالت لفظی ارتباط داشته باشد. پس چگونه به وحدت یا تکرار موصوف می‌شود؟ و دیگر کسی نمی‌تواند این احتمال را بدهد که ممکن است ذات مقیّد موصوف- که عبارت از اصل وجود است- خارج از محدوده دلالت لفظی باشد امّا وصفش- که عبارت از وحدت و تعدّد است- داخل در محدوده لفظ و دلالت لفظی باشد. چنین چیزی امکان ندارد. بنابراین، براساس راهی که ما طی کردیم، حساب مرّه و تکرار روشن می‌شود و معلوم می‌گردد که مرّه و تکرار نه ارتباط به مادّه دارد و نه ارتباط به هیئت و نه ارتباط به مجموع مادّه و هیئت دارد، زیرا اصل موصوف آن- یعنی وجود- خارج از حریم این‌هاست. سؤال: ممکن است کسی بگوید: چه مانعی دارد که ما همان‌طورکه اصل وجود را از راه عقل و لابدّیّت عقلی استفاده می‌کنیم، قید وحدت و تکرار را هم از راه لابدّیّت عقلی استفاده کنیم؟ این حرف اگرچه خلاف ظاهر چیزی است که روی آن بحث شد ولی در عین حال ما را به هدف می‌رساند و مسأله مرّه و تکرار را ثابت می‌کند. جواب: لابدّیّت عقلی، ملاک لازم دارد، و ما این ملاک را در رابطه با اصل وجود، داریم. هم در بعث و تحریک حقیقی و هم در بعث و تحریک اعتباری. در مورد بعث و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۷۸

تحریک، ما ناچاریم پای وجود را پیش بکشیم، درحالی‌که وجود، نه مدلول علیه بعث و نه مبعوث إلیه آن می‌باشد. امّا لابدّیّت عقلی به همین مقدار خاتمه پیدا می‌کند. وقتی ما پای وجود را در میان آوردیم و گفتیم: «مبعوث إلیه در بعث و تحریک- چه عقلی و چه اعتباری- به لابدّیّت عقلی، عبارت از وجود است، دیگر چه لابدّیّتی هست که قید وحدت یا تکرار را همراه وجود بیاورد؟ ملاک لابدّیّت، در ارتباط با موصوف و ذات مقیّد- که عبارت از وجود است- وجود دارد، امّا در ارتباط با قید آن- یعنی وحدت یا تکرار- ملاک لابدّیّتْ وجود ندارد. کجای بعث و تحریک اعتباری این معنا هست که مبعوث إلیه آن باید وجود واحد یا وجود متعدّد باشد؟ هیچ لابدّیّتی نه از نظر عقل و نه از نظر عرف، وجود ندارد. عرف هم که لابدّیّت اصل وجود را کشف می‌کرد، در ارتباط با قید آن، لابدّیّتی احساس نمی‌کند. امّا بر اساس مطلبی که از صاحب فصول رحمه الله نقل کردیم، ایشان وجود را در مفاد وضعی هیئت افعل داخل می‌دانست، یعنی دیگران می‌گفتند: «هیئت افعل، برای طلب وضع شده است، امّا از صاحب فصول رحمه الله نقل شده که ایشان فرمودند: «هیئت افعل برای «طلب وجود» وضع شده است» در این صورت، وجود در محدوده لفظ آمده است، آیا بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله مسأله مرّه و تکرار قابل طرح است؟ در ابتدا مانعی ندارد که ببینیم این وجودی که در مفاد وضعی هیئت افعل دخالت دارد، آیا وجود بدون قید است یا وجود مقیّد به قید وحدت است و یا وجود مقیّد به قید تکرار است؟ به نظر می‌رسد اگر در این مسئله، دو جهت را قبول کنیم، بتوانیم مسأله مرّه و تکرار را مطرح نماییم: جهت اوّل: از صاحب فصول رحمه الله بپذیریم که وجود، واقعاً- از نظر وضع- در مفاد هیئت افعل نقش دارد، یعنی وقتی به کتاب لغت مراجعه می‌کنیم، هیئت افعل را به «طلب الوجود»- همان‌طورکه مشهور می‌گویند- یا به «البعث و التحریک إلی الوجود»- آن‌گونه که ما گفتیم- معنا کنند که «وجود» در مفاد هیئت افعل نقش داشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۷۹

درحالی‌که ما وقتی به کتاب لغت مراجعه می‌کنیم می‌بینیم معنای «وجود» به هیچ عنوان در هیئت «افعل» مطرح نیست. خواه مفاد

هیئت «افعل» را «طلب» بدانیم یا «بعث و تحریک اعتباری». جهت دوم: امام خمینی رحمه الله در ارتباط با اصل مسئله- که نزاع در مرّه و تکرار، مربوط به هیئت باشد- اشکال مهمّی را مطرح کردند و آن اشکال این بود که اگر ما قید وحدت و تکرار را در ارتباط با مفاد هیئت بدانیم، لازم می‌آید نسبت به هیئت- که یک معنای حرفی است- دو لحاظ (آلی و تبعی) صورت بگیرد درحالی‌که معانی حرفیه، لحاظشان تبعی است نه آلی. در نتیجه باید در ارتباط با یک هیئت، ما معنا را هم به صورت لحاظ آلی و تبعی ملاحظه کرده باشیم و هم- با توجه به اینکه می‌خواهد مقیّد به وحدت و تکرار شود- به صورت لحاظ استقلالی ملاحظه کرده باشیم. ما گفتیم: تقیید معنای حرفی و دو لحاظ در مورد آن مانعی ندارد ولی در صورتی که در دو کلمه باشد. در «ضربت زیداً یوم الجمعهٔ» گفتیم: «یوم الجمعهٔ» قید برای اسناد ضربْ به متکلّم است. اسناد ضرب به متکلّم، یک معنای حرفی است و این معنای حرفی مقیّد به «یوم الجمعهٔ» شده است.

ولی درعین حال، مانعی ندارد، زیرا وقتی می‌گوید: «ضربتُ»، هیئتْ، همان معنای حرفیِ آلت برای غیر را دارد امّا وقتی به «یوم الجمعهٔ» می‌رسد، همان معنای آلت برای غیر را به صورت استقلالی لحاظ می‌کند و چون دو کلمه است، دو زمان است، مانعی ندارد که در یک زمان به صورت آلت برای غیر لحاظ شود و در زمان دیگر به صورت استقلالی. امّا در هیئت افعل ما دو لفظ نداریم، بلکه یک هیئت داریم و این امکان ندارد که در مقام استعمال، هم مشتمل بر لحاظ تبعی و هم مشتمل بر لحاظ آلی باشد. بله اگر یک لحاظ در ارتباط با هیئت و یکی در ارتباط با مادّه بود، امکان داشت ولی در اینجا فقط هیئت مطرح است. این اشکال را امام خمینی رحمه الله در ارتباط با اینکه اصل نزاع مرّه و تکرار مربوط به

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۰

هیئت باشد، مطرح کردند. و این اشکال در اینجا بر صاحب فصول رحمه الله وارد است که اگر ما پای وجود را در مفاد هیئت افعل بیاوریم، مسأله تقیید به وحدت و تقیید به کثرت نمی‌تواند در مفاد هیئت افعل وارد باشد. نتیجه بحث در ارتباط با اصل بحث مرّه و تکرار از آنچه گذشت نتیجه می‌گیریم که راهی برای اثبات مرّه یا تکرار وجود ندارد و راهی هم که صاحب فصول رحمه الله مطرح کرد، علاوه بر اینکه شاهدی از وضع و لغت ندارد، دارای استحاله عقلیه نیز می‌باشد. بنابراین هم قول به مرّه را باید کنار بگذاریم و هم قول به تکرار را.

بحث در مقام امتثال

اشاره

بر اساس این مبنا که «صیغه امر- بمجرّدها- نه دلالت بر مرّه می‌کند و نه دلالت بر تکرار، بحثی در مورد مقام امتثال واقع شده است، بعد از آنکه یک جهت تقریباً مسلّم است که اگر مکلّف در مقام امتثال، یک وجود از وجودات طبیعت و یک فرد از افراد ماهیت را اتیان کند، کافی است. با اینکه ما عنوان «مرّه» را مفاد صیغه امر نمی‌دانیم بلکه مفاد صیغه امر، بنا بر قول مشهور، عبارت از «طلب إیجاد الطبیعهٔ» و بنا بر تعبیر ما عبارت از «البعث و التحریک الاعتباری إلی إیجاد الطبیعهٔ» است و هرکدام از این‌ها که باشد، باید «إیجاد الطبیعهٔ» تحقّق پیدا کند و «إیجاد الطبیعهٔ» با ایجاد یک فرد حاصل می‌شود. هریک از وجودات طبیعت، تمام آن طبیعت هستند. «زید إنسان» یعنی زید، یک انسان کامل است، نه اینکه بعض انسان باشد. لذا وقتی عَمْرو هم ضمیمه زید شود، باید گفت: «زیدٌ و عمروٌ إنسانان». پس معلوم می‌شود که هر فردی عبارت از یک طبیعت کامل است و نقصانی در ارتباط با طبیعت ندارد. حال وقتی مأمور به عبارت از «إیجاد الطبیعهٔ» بود، «إیجاد الطبیعهٔ» با ایجاد فرد واحد از طبیعت، تحقّق پیدا می‌کند. لذا با اینکه مسأله «مرّه»

دخالتی در مفاد صیغه امر ندارد،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۱

ولی در مقام امتثال، ایجاد یک فرد برای تحقّق مأمور به کفایت می‌کنـد و ایجاد بیش از یک فرد، ضـرورتی نـدارد. این مسئله جای بحث نیست. بحث در این است که مکلّف، در مقـام امتثال، به جای وجود واحـد، وجودات متعـدّد را ایجاد کنـد که این خود دارای دو صورت است که هر دو قابل بحث است: یکی اینکه مکلّف، این افراد را دفعتاً و در عرض واحـد ایجاد کنـد، بدون اینکه تقدّم و تأخّری وجود داشته باشـد، مولا می‌گویـد: «عتقِ عبـد واجب است» و این شـخص ده عبـد دارد، به صـیغه واحـد خطاب به همه آنها می‌گوید: «أعتقتکم»، درحالی‌که می‌توانست با عتق واحد، تنها یکی از اینان را آزاد کند. یا مثلًا مولا به عبدش می‌گوید: «لیوان آب بیـاور» بـدون اینکه مسأله مرّه یـا وجود واحـد در کـار باشـد. حال عبـد، گاهی می‌رود یک لیوان آب می‌آورد و گاهی می‌رود یک سینی مشـتمل بر ده لیوان آب می‌آورد و در محضـر مولا قرار می‌دهـد. این‌ها را وجودات و افراد عَرْضـیه می‌نامنـد. امّا گاهی وجودات متعـدّد، به صورت تدریجی ایجاد می‌شوند. اوّل یک فردی را ایجاد می‌کند، بعد فرد دوم را و سـپس فرد سوم را ... که از آن به وجودات و افراد طولیه تعبیر می‌کنند.

بحث اوّل: وجودات عَرْضی متعدّد

اشاره

بـدون شک اگر مکلّف در یک عمل، وجودات متعدّدی از افراد مأمور به را ایجاد کند، امتثال حاصل شده است. جایی که یک فرد موجب تحقّق امتثـال باشـد، ایجـاد ده فرد به طریق أولی موجب تحقّق امتثال است. بنابراین در اصل تحقّق امتثال، بحثی نیست. بحث در این است که آیـا در اینجـا یک امتثال تحقّق پیـدا کرده یا اینکه به حسب تکثر افراد ایجاد شـده، امتثال هم متعـدّد می‌شود؟ نتیجه وحدت و تعدّد امتثال، مسئله اسـتحقاق ثواب است. اگر امتثالْ اتصاف به وحدت پیدا کرد، به مکلّف یک ثواب داده می‌شود و اگر متعدّد شد، ثواب هم متعدّد می‌شود. در اینجا سه نظریه وجود دارد:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۲

۱- نظریّه مرحوم بروجردی

مرحوم بروجردی در ارتباط با افراد عَرْضیّه قائل به تعدّد امتثال است[۳۷۲] و معتقد است: اگر کسی ده عبد را در یک آنْ و با صیغه واحد آزاد کند، به حسب تعدّد افراد، امتثال هم متعدّد می‌شود. ایشان می‌فرماید: هر وجود از طبیعت و هر فرد آن، تمام طبیعت است نه بعض آن. زیـد، یـک انسان کامل و بکر هم یک انسان کامل است و زیـد و بکر دو انساننـد نه یک انسان. بنابراین اگر وجودات تعـدّد پیـدا کرد، طـبیعتْ تعـدّد پیـدا کرده است. در این صـورت چرا مـا بگوییم: «امتثـالْ واحـد است و فرقی بین یـک فرد و ده فرد نیست»؟ در جایی که مولا ده عبـد خود را آزاد کرده- هرچند در عرض واحد بوده- نمی‌توانیم بگوییم: «یک عتق، تحقّق پیدا کرده است» بلکه ده عتق، در ارتباط با ده عبـد تحقّق پیدا کرده است. شاهدش این است که اگر عتقْ واجب نبود بلکه مستحب بود- چون عتق یکی از مستحبات شـرعی است- چنـانچه کسـی به صـیغه واحـد، ده عبـد را آزاد کنـد، ثواب ده عتق را به او می‌دهنـد. در عتق واجب هم همین‌طور است. درست است که مولاـ بیش از یک عتق نخواسـته است ولی با توجه به اینکه این شـخص، در مقام امتثال، ده عبـد را آزاد کرده و تقـدّم و تأخّری هم در کار نبوده، لـذا ما بایـد این را ده امتثال به حساب آوریم و آثار ده امتثال برآن مترتب

کنیم. سپس ایشان این مسئله را به مسأله واجب کفائی تشبیه کرده می‌فرماید: در واجب کفائی، درست است که اگر یک نفر اقدام کند و مأمور به را انجام دهد، برای تحقّق غرض مولا کفایت می کند. ولی اگر ده نفر، در عرض هم و بدون هیچ تقدّم و تأخّری، واجب کفائی را انجام دادند، مثلًا اگر یک نفر بر جماعتی سلام کند و ما گفتیم جواب سلام این شخص به صورت واجب کفائی است و اگر یک نفر از این جمعیّت جواب سلام او را بدهد، ردّ سلام- که واجب است- تحقّق پیدا کرده است. حال اگر تمام

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۳

جمعیّت در آنِ واحد، جواب او را بدهند، آیا شما این را یک امتثال می‌دانید؟ اگر یک امتثال است پس ثواب از چه کسی است؟ آیا یک ثواب بر همه جمعیّت توزیع می‌شود؟

بدون اشکال اینجا امتثالات متعدّد تحقّق پیدا کرده است و لازمه تحقّق هر امتثالی هم استحقاق مثوبت است. لذا همه این جمعیّت، برای انجام واجب کفائی، استحقاق ثواب دارند. مرحوم بروجردی می‌فرماید: چه فرقی بین ما نحن فیه و واجب کفائی وجود دارد؟ همان‌طورکه در واجب کفائی تعدّد امتثال مطرح است در اینجا هم که طبیعت را در عرض واحد، در ضمن افراد متعدّده ایجاد می کند، امتثالات متعدّدی در کار است و برای هر امتثالی هم یک استحقاق مثوبت در کار است.[۳۷۳]

۲- نظریه امام خمینی رحمه الله

حضرت امام خمینی رحمه الله در مقابل مرحوم بروجردی قرار گرفته[۳۷۴] و می‌فرماید: اگر صد فرد هم اتیان کند، بیش از یک امتثال نیست و بیش از یک استحقاق ثواب هم مترتّب نمی‌شود. ایشان در حقیقت، در جواب از کلام مرحوم بروجردی می‌فرماید: قبول داریم که زید، تمام الإنسان است و زید و عَمرو دو انسان می‌باشند[۳۷۵]، امّا

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۴

نتیجه‌ای که شما (مرحوم بروجردی) از این حرف می گیرید، مورد قبول ما نیست، یعنی آن نتیجه بر این دلیل شما مترتب نمی‌شود. شما می گویید: «اگر ده عبد را به صیغه واحد آزاد کند، ده طبیعت کامل تحقّق پیدا کرده است»، ما این را قبول داریم ولی چه دلیلی دارید که اگر ده طبیعت کامل تحقّق پیدا کرد، ده امتثال هم تحقّق پیدا کرده باشد؟ ما باید ملاحظه کنیم که آیا ملاک و معیار در وحدت و تعدّد امتثال چیست؟ شما می گویید: «چون ده وجود برای طبیعت تحقّق پیدا کرده، پس امتثال هم متعدّد است»، این معیار را از کجا آورده‌اید؟ معیار در باب وحدت و تعدّد امتثال، عبارت از وحدت و تعدّد تکلیف است. اگر تکلیف، واحد باشد، امتثال هم واحد و اگر تکلیف متعدّد باشد امتثال هم متعدّد خواهد بود. نماز و روزه دو تکلیف است و دو امتثال دارد. امّا تعدّد تکلیف دارای چند نوع است. (أقیموا الصلاة) و (آتوا الزکاة) کنار هم می‌باشند ولی متعلّق آنها با یکدیگر فرق دارد. این‌ها دو تکلیفند و دو امتثال و دو مخالفت در ارتباط با آنها مطرح است و دو حکم دارند یعنی آثار آنها متعدّد است. ولی گاهی عبارت، یکی است امّا بر تکالیف متعدّدی دلالت می کند، مثل اینکه مولا بگوید:

«أکرم کلّ عالم» و ما این عام را به صورت عام استغراقی- در مقابل عام مجموعی و بدلی- قرار دهیم تا اکرام هریک از علماء، ملاک مستقل و حکم مستقلی داشته باشد، و این غیر از مطلبی است که گفته‌ایم: «خطابات، انحلال پیدا نمی کند»، این به معنای انحلال نیست، بلکه خود عموم استغراقی این اقتضاء را دارد که اکرام هریک از افراد

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۵

عام، ملاک مستقل داشته و تکلیف مستقلی باشد. اکرام زید- بما أنّه عالم- یک ملاک مستقل داشته و تکلیف مستقلی است، اکرام عَمْرو عالم هم همین‌طور و اکرام بکر عالم نیز به‌همین‌صورت است و ارتباطی هم بین این‌ها- مثل اقلّ و اکثر ارتباطی- وجود ندارد

تا اگر کسی از صد عالم، هشتاد نفر را اکرام کرد و بیست نفر را اکرام نکرد بگوییم:

«امتثال انجام نداده است». بله در عام مجموعی این مسئله مطرح است امّا در عام استغراقی، هریک از افراد، ملاک و مناط مستقل داشته و چون تکلیف متعدّد است، امتثال هم تعدّد پیدا می‌کند، در نتیجه گاهی هم امتثال تحقق پیدا می‌کند و هم مخالفت، مثل اینکه مثلًا از صد نفر، هشتاد نفر را اکرام کرده و بیست نفر را اکرام نکند. بنابراین، در عام استغراقی هم حکم متعدّد است ولی نه به روشنی تعدّد در باب صلات و زکاة که مکلّفٌ به در آنها عناوین متعدّده است. در اینجا نوع سومی هم برای تعدّد حکم وجود دارد و آن مسأله واجب کفائی است که مرحوم بروجردی ما نحن فیه را به آن تنظیر کرد. در واجب کفائی هم احکام و تکالیف تعدّد دارد، به لحاظ اینکه مکلّفین متعدّد هستند. در واجب کفائی این‌گونه نیست که هر مکلّفی بعض مکلّف باشد و یا بعض تکلیف به او توجه پیدا کرده باشد بلکه هر مکلّفی مستقلًا تکلیف دارد و از این نظر، بین واجب عینی و واجب کفائی فرقی وجود ندارد. همان‌طور که در واجب عینی، هر مکلّفی در ارتباط با آن واجب، تکلیف مستقل داشته و برای او موافقت خاصّ و مخالفت خاصّی نسبت به آن تکلیف مطرح است، در واجب کفائی هم همین‌طور است ولی سنخ واجب کفائی و نحوه آن این است که اگر یکی سبقت گرفت و مأمور به را قبل از دیگران انجام داد، تکالیف از عهده دیگران برداشته می‌شود. و این خود سنخی از وجوب و نحوه‌ای از تکلیف است. در واجب عینی اگر کسی تکلیف را انجام داد از عهده دیگران ساقط نمی‌شود، در واجب کفائی هم هر دو مکلّفند و تکلیف دارند لذا اگر همه مخالفت کنند، مستحقّ عقوبت خواهند بود، و اینکه دیده می‌شود همه استحقاق عقوبت پیدا می‌کنند، کاشف از تعدّد تکلیف در ارتباط با این واجب است و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۶

لازمه تعدّد تکلیف این است که اگر کسی سبقت گرفت و واجب کفائی را انجام داد، زمینه امتثال برای دیگران باقی نمی‌ماند، زیرا تکلیف ساقط می‌شود. امّا جایی که در آنِ واحد، صد نفر واجب کفائی را انجام دهند، بدون اینکه سابق و لاحقی در کار باشد- در اینجا صد امتثال تحقّق پیدا کرده است، زیرا هرکسی تکلیف متوجّه خودش را امتثال کرده و امتثال هم در حالی بوده که زمینه آن از بین نرفته و تکلیفْ ساقط نشده است، چون فرض این است که در آنِ واحد و در عرض واحد، این امتثالات متعدّده تحقّق پیدا کرده است. پس در حقیقت، در واجب کفائی ما نمی‌توانیم بگوییم:

«یک تکلیف وجود دارد» بلکه تکالیفْ متعدّد است و تکلیفْ نسبت به هرکسی هم دارای امتثال و هم دارای استحقاق مثوبت است. ولی در لاحق آن دیگر زمینه‌ای برای امتثال وجود ندارد. بنابراین، واجب کفائی نمی‌تواند نظیر برای ما نحن فیه باشد. ما باید جایی را فرض کنیم که تکلیف واحد باشد، مثلًا مولا فقط عتق رقبه را خواسته باشد و مکلّف، در آنِ واحد، به جای عتق یکی از عبید، همه عبید را با صیغه واحده آزاد کرده باشد. اینجا ما نمی‌توانیم بگوییم: «امتثالات متعدّد تحقّق پیدا کرده است». البته ما نمی‌خواهیم بگوییم: «عتق یک عبد با عتق همه عبید فرقی ندارد» بلکه ممکن است ازنظر فضیلت، فرقی میان این دو باشد، مثل صلاتی که انسان هم می‌تواند در مسجد بخواند و هم در منزل، ولی صلات در مسجد، مزیّت و ثواب بیشتری دارد. امّا بحث ما در تعدّد امتثال است و آزاد کردن همه عبید با صیغه واحده، بیش از یک امتثال نخواهد بود، زیرا در اینجا بیش از یک تکلیف وجود ندارد.[۳۷۶]

۳- نظریه مرحوم آخوند

در اینجا تفصیلی به مرحوم آخوند نسبت داده شده است که ایشان ملاک را در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۷

وحدت و تعدّد قصد مکلّف قرار داده و فرموده است: «مکلّفی که به‌جای عتق یک رقبه، در آنِ واحد ده رقبه را آزاد می‌کند، اگر

هدفش تعدّد امتثال باشد، ما هم امتثال را متعدّد می‌دانیم ولی اگر هدفش این باشد که مجموع آنها را امتثال واحدی قرار دهد، ما هم طبق نیّت او امتثال را واحد قرار می‌دهیم».[۳۷۷] بررسی کلام مرحوم آخوند: این کلام مرحوم آخوند، اگرچه تفصیل است و یک طرف آن با حرف ما تطبیق می‌کند ولی درعین‌حال از لحاظ معیار و ملاک، ضعیف‌تر از حرف مرحوم بروجردی است، زیرا حرف مرحوم بروجردی اگرچه مورد قبول ما نبود ولی فی‌نفسه کلام جالبی بود که وقتی یک فرد، تمام الطبیعه و تمام الماهیه است، پس ده فرد، ده تا تمام الماهیه است، ده انسان و ده عتق رقبه است و در اینجا ممکن است انسان بگوید: «چون به حسب واقع، ده عتق رقبه تحقّق پیدا کرده است، پس امتثالات هم متعدّد است». اما اینکه گفته شود: «ما کاری به خارج نداریم بلکه باید ببینیم مکلّف، این ده فرد را به چه

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۸

منظوری ایجاد کرده است، اگر قصدش این بوده که همه آنها امتثال واحدی باشند، ما هم آن را امتثال واحد به‌حساب می‌آوریم و اگر قصد مکلّف این بوده که هریک از وجودات، امتثال مستقلّی باشند، ما هم آن را امتثالاتِ متعدّد به‌حساب می‌آوریم»، قصد و عدم قصد مکلّف، هیچ نقشی در تعدّد و وحدت ندارد همان‌طور که هیچ نقشی در اصل امتثال هم ندارد. اگر مکلّف، صد بار تصمیم بر امتثال بگیرد ولی عملًا مأمور به را در خارج ایجاد نکند، نمی‌توانیم بگوییم «امتثالْ تحقّق پیدا کرده است». امتثال، ارتباطی به قصد ندارد، بلکه به تحقّق چیزی که مؤثر در حصول غرض مولاست، ارتباط دارد، لذا قصد و عدم قصد، هیچ‌گونه نقشی نه در اصل امتثال دارد و نه در وحدت و نه در تعدّد آن. نتیجه بحث در مورد وجودات عَرْضی در نتیجه، مسئله به همان صورتی است که امام خمینی رحمه الله فرمودند که امتثال، همیشه به تکلیف اضافه می‌شود و معیار در وحدت و تعدّد امتثال، همان وحدت و تعدّد تکلیف است، ولی تعدّد تکلیف، دارای انواع و صور متعدّدی است.

بحث دوم: وجودات طولی متعدّد

مراد از وجودات طولی، عبارت از افرادی است که ازنظر زمان، بین آنها تقدّم و تأخّر وجود دارد. اوّل یک فرد از طبیعت را ایجاد می‌کند، سپس فرد دوم و بعد از آن فرد سوم را و ... مثل اینکه در مثال عتق رقبه، ابتدا یکی از عبید خود را آزاد کند و پس از مدّتی عبد دوم را و ... و یا در مثالی که مرحوم آخوند در کفایهٔ[۳۷۸] مطرح کرده است، ابتدا یک لیوان آب برای مولا می‌آورد سپس- قبل از استفاده مولا- لیوان آب بهتری در اختیار مولا قرار می‌دهد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۸۹

ما باید ابتدا ببینیم هدف از این کار چیست؟ کسی که یک فرد را ایجاد کرده و به دنبال آن فرد دوم را ایجاد می‌کند، از این کار، چه هدفی دارد؟ یک وقت هدفش این است که فرد دوم را جایگزین فرد اوّل کند، مثل اینکه می‌خواهد فرد اوّل را از دایره امتثال خارج کند- و حتی مثلًا لیوان اوّل را از جلو مولاـ بردارد- و فرد دوم را جایگزین آن بنماید به‌گونه‌ای که امتثالْ به فرد دوم تحقق پیدا کند. از این تعبیر می‌کنند به تبدیل امتثال به امتثال دیگر. اما یک‌وقت می‌خواهد فرد دوم را کنار فرد اوّل قرار داده و مجموع دو فرد را امتثال واحد قرار دهد- مثلًا لیوان دوم را کنار لیوان اوّل قرار دهد- طبق همان مبنایی که ما گفتیم که اگر ده فرد هم باشد، یک امتثال تحقّق پیدا می‌کند و گفتیم که از عبارت مرحوم آخوند هم- در افراد عَرْضیه- همان وحدت امتثال استفاده می‌شود اگرچه در کلام ایشان تصریحی به این مطلب نشده است ولی درعین‌حال ظهور در یک چنین معنایی دارد.

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد در اینجـا مطلبی دارد که درحقیقت، تفصـیلی در مسـأله افراد طولیه است. ایشـان می‌فرمایـد: فردی را که مکلّف اوّلًا ایجـاد می‌کنـد به دو صورت است: ۱- بـا ایجـاد آن فرد، غرض نهـایی مولا حاصل می‌شود. ۲- بـا ایجـاد آن فرد، غرض نهایی مولا حاصـل نمی‌شود. توضـیح: به‌نظر مرحوم آخونـد، مولاـ می‌توانـد دو غرض داشـته باشـد، یکی غرض از امر و دیگری غرض نهـایی. غرض از امر این است که مولا، عبـد خود را امر می‌کنـد به اینکه آبی در اختیار او قرار دهـد، عبد هم ظرف آبی در اختیار مولا قرار می‌دهد. در این صورت، غرض از امر حاصل شده است.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۰

ولی غرض نهـایی مولاـ مثلًا وضو گرفتن با این آب یا نوشیدن آن است و در جایی که عبـد ظرف آب را در اختیار مولا قرار داد تا وقتی که مولاـ از آن استفاده نکرده است، هـدف نهایی او حاصل نشـده است. اما گاهی به مجرّد ایجاد همان فرد اوّل، غرض نهایی مولاـ حاصـل می‌شـود، مثـل اینکه غرض مولاـ این بوده که بنـده مسـلمانی آزاد شود، در این صورت به مجرّد اینکه مکلّف بگویـد: «أعتقت عبدی زیداً» غرض نهایی مولا حاصل شده است. مرحوم آخوند بین این دو، تفصـیل قائل است. البته ایشان مثال «أعتقت» را مطرح نمی‌کنـد ولی این مثال روشن آن بود که ما ذکر کردیم. مرحوم آخوند می‌فرماید: در مثل «أعتقت»، ایجاد فرد دوم نمی‌تواند عنوان امتثـال پیـدا کنـد، زیرا بـا ایجـاد فرد اوّل، تمام غرض و هـدف مولا حاصل شـده و امر ساقط می‌شود و دیگر چیزی نیست که زمینه‌ای برای امتثال نسبت به فرد دوم و فرد متأخّر داشـته باشـد. در اینجا هرچنـد ما فرض کنیم که عتق عبد دوم دارای فضـیلت هم باشد- مثل اینکه عبد مسـلمان و باتقوا و پیرمرد باشد- ولی درعین‌حال، نمی‌تواند در ارتباط با امتثال، نقشی داشته باشد. لذا در اینجا نه می‌توان مسأله جایگزینی امتثال دوم نسبت به امتثال اوّل را مطرح کرد و نه مسأله این که مجموع را به‌عنوان امتثال واحد قرار دهد. امـا در جـایی که بـا انجـام مأمور به، غرض نهایی مولا حاصل نمی‌شود، ایشان می‌فرمایـد: «مانعی نـدارد که مکلّف، امتثال اوّل را به امتثـال دیگری تبـدیل کنـد و مثلًا ظرف آب اوّل را برداشـته و ظرف آب بهتری به‌جای آن قرار دهـد و با اینکه فرد دوم از نظر زمانْ تـأخّر دارد ولی درعین‌حـال به آن عنوان امتثـال داده می‌شود و حتّی این عنوان از فرد اوّل گرفته می‌شود و فرد اوّل را از دایره امتثال خارج می‌کند».[۳۷۹]

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۱

بررسی کلام مرحوم آخوند: به حسب ظاهر، کلام مرحوم آخوند ناتمام است زیرا اینجا که ایشان می‌فرماید:

«غرض نهایی تأمین نشـده است» و مثال می‌زنـد به اینکه هـدف مولا از امر به آوردن آب، عبارت از شـرب یا وضو گرفتن و ... بوده است و وقتی عبـد ظرف آب را در اختیـار مولاـ بگـذارد، تـا زمانی که مولا شـرب نکرده یا وضو نگرفته است، غرض نهایی حاصـل نشـده است. اینجا این سؤال مطرح می‌شود که مقصود از غرض نهایی چیست؟ مولا ممکن است اغراض زیادی داشـته باشد ولی آن غرضی که به عبد ارتباط پیدا می‌کند و مولا به‌وسیله امر می‌خواهد به آن برسد، باید ملاک قرار گیرد. به‌عبارت روشن‌تر:

مقصود از غرضِ در ارتباط با امر، عبارت از چیزی است که فعل عبد، محصِّل آن بوده و نقشـی در تحقق آن داشته باشد. وقتی مولا به عبـد دسـتور می‌دهد که ظرف آبی برای او بیاورد تا رفع عطش کند، رفع عطش مولا به دو فعل نیاز دارد که یک فعل آن مربوط به عبـد و فعل دیگر آن مربوط به مولاست. یعنی بایـد ابتـدا مولا تمکّن از آب پیـدا کند سپس با فعل خودش رفع عطش کند، زیرا مأمور به این نبود که مولا به عبد بگوید:

«عطش مرا برطرف کن» بلکه مأمور به این بود که ظرف آبی در اختیار مولا قرار گیرد و مولا دسترسـی به آب داشـته باشـد. بنابراین مسأله غرض نهـایی که شـما مطرح می‌کنیـد، مـترتب بر دو فعـل است که یکی از آن دو مربـوط به عبـد و دیگری مربـوط به خـود مولاست، مخصوصاً در مثل وضو گرفتن که حتماً باید با مباشرت خود مولا انجام گیرد.

در نتیجه در مسأله غرض نهایی، آنچه به عبد ارتباط دارد، نمی‌تواند مسأله وضو گرفتن و شرب باشد، زیرا ما باید غرض را در محدوده فعل مکلّف فرض کنیم، باید غرض چیزی باشد که فعل مکلّف علّت تامّه برای تحقق آن باشد. اینکه خود شما (مرحوم آخوند) می‌فرمایید: «به مجرّد تحقق غرض، امر ساقط می‌شود، زیرا غرضْ علّت محدثه امر بوده و تا زمانی که غرض باقی است، امر هم باقی است»، آیا مراد از این غرض، کدام غرض است؟ آیا غرضی است که هم فعل عبد در آن نقش دارد و هم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۲

فعل مولا، یا غرضی است که علت تامّه آن عبارت از فعل عبد است؟ وقتی نماز- به‌عنوان فعل عبد- تحقّق پیدا کرد، معراجیت حاصل می‌شود و قربانیت تحقق پیدا می‌کند. غرضی که در ارتباط با امر است، یک چنین غرضی است. آن‌وقت سؤال می‌کنیم: این ظرف آبی که عبد به‌عنوان وجود اوّل و فرد اوّل در اختیار مولا قرار داد، آیا آن غرضی که در ارتباط با امر بوده و فعل عبد علت تحقق آن غرض بوده، حاصل شده یا نه؟ اگر بگویید: «حاصل نشده است»، می‌گوییم: «چگونه می‌شود که مکلّفِ مأمور، طبیعت مأمور به را در خارج ایجاد کند ولی غرض حاصل نشود؟ آیا در وجود طبیعت نقصی تحقق دارد؟ آیا در فردیت این مصداق، مناقشه‌ای وجود دارد؟ اگر مأمور به، نفس طبیعت و این فرد هم فرد طبیعت است، چگونه ممکن است که با وجود تحقق این فرد اوّل در خارج و عدم کمبود آن ازنظر وجود طبیعت و فردیّت، غرض حاصل نشده باشد؟». و اگر بگویید: «غرض حاصل شده است»، می‌گوییم: «شما (مرحوم آخوند) خودتان به‌طور مکرّر فرموده‌اید که «با حصول غرض، امر ساقط می‌شود و دیگر زمینه‌ای برای فرد دوم و امتثال دوم باقی نمی‌ماند». پس درحقیقت، امرِ شما گویا دایر بین نفی و اثبات است و این خالی از مغالطه نیست. شما نمی‌توانید همه غرض نهایی را در ارتباط با امر بدانید. آنچه از غرض نهایی به امر ارتباط دارد تمکّن مولا از ماء است. این غرضِ امر است. اما اینکه مولا هدف دیگری- مثل وضو گرفتن- دارد که مربوط به فعل خودش می‌باشد و ارتباطی به عبد ندارد، شما آن غرض را به چه مناسبتی به‌حساب غرض امر می‌گذارید؟ ما معتقدیم اگر چیزی به‌عنوان غرض امر مطرح باشد، انجام دادن آن برای عبد لازم است، حتی اگر امری هم در کار نباشد. مثل اینکه عبد مشاهده کند بچه مولا در آب افتاده و در شرف غرق شدن است و مولا هم حضور ندارد، در اینجا بر عبد لازم است- از باب عبودیت و مولویت نه از باب حفظ نفس- که اقدام به نجات جان فرزند مولا بنماید، زیرا می‌داند که اگر مولا در این صحنه حاضر بود بلافاصله برای نجات جان فرزند، امری صادر می‌کرد. ما برای غرض تا این اندازه حساب باز می‌کنیم که اگر غرض مولا مشخص شد، بر عبد لازم است غرض مولا را

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۳

رعایت کند، حتی اگر امری هم در کار نباشد. ولی کدام غرض؟ آنچه مربوط به عبد است. غرضی که فعل عبد، مؤثر در حصول آن غرض است، غرضی که فعل عبد، علّت تامّه برای آن است. در همین مثال ظرف آب که مرحوم آخوند مطرح کردند، اگر بچه‌ای از کنار مولا عبور کرد و ظرف آبی که عبد نزد مولا گذاشته بود بر زمین ریخت، در اینجا نیاز به امر جدیدی از ناحیه مولا نیست بلکه عبد می‌داند که غرض مولا- این است که آب در اختیار او قرار گیرد، برای رفع عطش یا وضو گرفتن و ... در اینجا اگرچه امر جدیدی از ناحیه مولا صادر نشود، برای عبد واجب است که ظرف آب دیگری در اختیار مولا قرار دهد، زیرا عبد غرض مولا را می‌داند. مولا می‌خواهد آب در اختیار داشته باشد و فعل عبد در حصول غرض مولا نقش دارد. اینجا نه تنها بر عبد جایز است، بلکه واجب است که ظرف آب دیگری در اختیار مولا- قرار دهد. اما در جایی که ظرف آب را در اختیار مولا قرار داده و هیچ مانعی هم برای استفاده مولا وجود ندارد، دیگر حالت انتظاری در کار نیست و آنچه در ارتباط با عبد بوده بدون هیچ کمبودی تحقق پیدا کرده است. لذا باید بگوییم: «در این صورت، امر مولا ساقط است، زیرا غرضی که در ارتباط با فعل عبد بوده، حاصل شده است». اما غرض‌های دیگر که در ارتباط با فعل مولاست و فعل عبد، نقشی در آنها ندارد، هیچ ارتباطی به فعل عبد ندارد. بنابراین به مجرّد قرار گرفتن ظرف آب در اختیار مولا، امر ساقط شده و دیگر جایی برای امتثال باقی نمی‌ماند. خلاصه اینکه به

مرحوم آخوند می‌گوییم: این غرض نهایی که شما ذکر می‌کنید، آیا در ارتباط با امر است یا نه؟ اگر در ارتباط با امر است پس چرا با ایجاد طبیعت و فرد، غرضْ حاصل نشده باشد؟ و اگر در ارتباط با امر نیست، ارتباطی به عبد ندارد، خواه غرض نهایی حاصل شود یا حاصل نشود. مثلًا اگر مولا می‌خواست وضو بگیرد، به عبد خود دستور داد برایش آب بیاورد، وقتی عبد آب را در اختیار او قرار داد، دیگر وضو گرفتن یا وضو نگرفتن مولا مربوط به فعل مولا بوده و ارتباطی با امر و با فعل عبد ندارد. آنچه مربوط

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۴

به فعل عبد است این است که ظرف آب را در اختیار مولا ـ قرار دهد و فرض این است که او وظیفه خود را انجام داده است، پس دیگر جایی برای امر باقی نمی‌ماند و امر ساقط می‌شود و با سقوط امر، جایی برای امتثال مجدّد باقی نمی‌ماند. در نتیجه، در افراد طولیه ما نمی‌توانیم امتثال پشت سر امتثال و تبدیل امتثال به امتثال دیگر درست کنیم یا دو فرد را امتثال واحدی قرار دهیم بلکه با همان فرد اوّل، غرض امر حاصل شده و با حصول غرض، امر ساقط شده و زمینه‌ای برای امتثال بعدی باقی نمی‌ماند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۵

فور و تراخی

اشاره

یکی از مباحثی که در باب صیغه امر مطرح شده، این است که آیا صیغه امر، دلالت بر فور می‌کند یا بر تراخی و یا اینکه بر هیچ‌کدام دلالتی ندارد. کسی که می‌گوید: «امر، دلالت بر فور می‌کند»، می‌خواهد بگوید: «در امر، تقیّد به فوریت مطرح است»، و ما بحث خواهیم کرد که آیا این تقیّد، در ارتباط با هیئت است یا در ارتباط با ماده. در ارتباط با هرکدام باشد، بالاخره قید فوریت مطرح است. اما قائل به تراخی نمی‌خواهد عدم تقیّد به فوریت را بگوید بلکه درست نقطه مقابلِ قائل به فوریت است، یعنی قائل به تراخی هم تراخی را به‌عنوان قیدیت مطرح می‌کند و اگر تراخی به‌عنوان قیدیت مطرح باشد، معنایش وجوب تراخی است. محققین هم که هر دو را نفی می‌کنند، حرفشان این است که نه تقیّد به فوریت مطرح است و نه تقیّد به تراخی و مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر ما یک صیغه امری

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۶

داشته باشیم و شرایط تمسک به اطلاق در آن وجود داشته باشد، ما از اطلاق آن جواز تراخی را استفاده می‌کنیم[۳۸۰] و این جواز تراخی غیر از قول به تراخی است. قول به تراخی، به‌معنای وجوب تراخی است امّا تراخیِ مستفاد از اطلاق، معنایش این است که فوریتْ لزوم ندارد، تراخی هم لزوم ندارد. نتیجه این قول این می‌شود که شما هم می‌توانید آن را فوراً انجام دهید و هم می‌توانید با تراخی انجام دهید.

محلّ نزاع در مسأله فور و تراخی

آیا نزاع در مسأله فور و تراخی در هیئت است یا در مادّه و یا در مجموع مادّه و هیئت؟ تمام بحث‌هایی که در باب مرّه و تکرار در این زمینه ذکر کردیم در اینجا نیز جریان دارد و تنها فرقی که وجود دارد، این است که در باب مرّه و تکرار، امام خمینی رحمه الله می‌فرمود: «ما اگر مرّه و تکرار را در ارتباط با هیئت بدانیم، مرّه را می‌توانیم قید برای بعث و تحریک قرار دهیم ولی نسبت به تکرار

نمی‌توان چنین کاری کرد، زیرا طبیعت واحده که هیچ‌گونه اختلاف زمانی و مکانی و خصوصیات دیگر در آن وجود ندارد، نمی‌تواند متعلّق بعث و تحریک متکرّر- آن‌هم به‌صورت تأسیس نه تأکید- قرار گیرد.

اگر به‌صورت تأکید باشد و یا مأمور به، از نظر قیود زمانی و مکانی و غیره اختلاف پیدا کند، مانعی ندارد، اما یک طبیعت بدون هیچ‌گونه تقییدی بخواهد در آنِ واحد، متعلّق چند بعث و تحریک تأسیسی استقلالی قرار گیرد، چنین چیزی غیر معقول است». در باب تکرار، اگر نزاع به هیئت برمی‌گشت، یک چنین اشکالی مطرح بود، اما این اشکال در اینجا مطرح نیست، زیرا اینجا به‌جای تکرار، مسأله تراخی مطرح است و تعلّق بعث و تحریک متأخر به طبیعت، مانعی ندارد. اما اشکال دیگری که امام خمینی رحمه الله مطرح کرد و به‌صورت مشترک الورود بود- یعنی هم بر قول به مرّه وارد می‌شد و هم بر

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۷

قول به تکرار- در اینجا نیز جریان دارد. و آن اشکال این بود که «هیئت دارای یک معنای حرفی است و معنای حرفی در کلمه واحد قابل تقیید نیست. زیرا تقیید معنای حرفی مستلزم دو لحاظ است، یک لحاظ آلی و یک لحاظ استقلالی، و در کلمه واحد نمی‌توان دو لحاظ داشت. بله، اگر در دو کلمه باشد، ممکن است، مثل «ضربت زیداً یوم الجمعهٔ». اما در نفس مفاد هیئت- با توجه به اینکه امر واحدی است- اگر بخواهد مسأله تقیید مطرح باشد، مستلزم تعدّد لحاظ- یکی آلی دیگری استقلالی- می‌باشد».

نظریه محققین در مسأله فور و تراخی

همان گونه که اشاره کردیم، محققین عقیده دارند صیغه امر نه دلالت بر فور می‌کند و نه دلالت بر تراخی، یعنی نه فوریّت، قیدیت دارد و نه تراخی، در نتیجه مأمور به را هم می‌توان به نحو فور اتیان کرد و هم به نحو تراخی. محققین در مقام استدلال بر نظریه خود می‌گویند: آنچه از صیغه امر- چه هیئت و چه مادّه و چه مجموع هیئت و ماده- به ذهن انسباق پیدا می‌کند و متبادر می‌شود، طلب الماهیه و طلب الطبیعه یا- به تعبیر ما- البعث و التحریک الی الطبیعهٔ و الماهیهٔ است. حتی ما گفتیم: اینکه پای وجود الطبیعهٔ را به‌میان می‌آوریم، به خاطر این نیست که مادّه، از نظر لغت، و یا هیئت- به دلالت لفظی- بر وجود دلالت کند»، برخلاف چیزی که به صاحب فصول رحمه الله نسبت داده شده که «هیئت افعل برای طلب ایجاد الطبیعه وضع شده است، که ایجاد آن مربوط به هیئت و طبیعت آن مربوط به ماده است». ما گفتیم: این‌طور نیست، ایجاد به‌عنوان یک لازم عقلی مطرح است. همان‌طور که در بعث و تحریک حقیقی و تکوینی، مسأله وجود به‌عنوان یک لازم عقلی برای مبعوث الیه است، در بعث و تحریک اعتباری نیز مسئله وجود، از راه عقل مطرح می‌شود و وجود، در معنای مادّه- ازنظر لغت- و در مفاد هیئت- از نظر وضع- مدخلیتی ندارد. پس ما وقتی مسأله وجود را هم مرتبط به عالم وضع و مفاد لغت نمی‌دانیم، قید فوریت یا تراخی از کجا استفاده می‌شود؟ فوریّت و

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۸

تراخی نه در مادّه مطرح است و نه در هیئت و نه از مجموع مادّه و هیئت تبادر می‌کند.

مؤیّد این مسئله این است که فوریت و تراخی در ارتباط با زمان است و همان‌طور که از صیغه افعل، هیچ‌گونه تقیّدی نسبت به مکان خاصی استفاده نمی‌شود و هیچ‌کس چنین احتمالی را در مورد صیغه افعل نمی‌دهد، مسأله زمان هم به‌همین‌صورت است.

در نتیجه هیچ‌یک از فوریت و تراخی نمی‌تواند نقشی در مدلول صیغه افعل داشته باشد. البته قائلین به فوریت و قائلین به تراخی این معنا را قبول دارند که زمان خاص یا مکان خاص هیچ نقشی در مدلول صیغه افعل ندارد بلکه آنان مسأله فوریت یا تراخی را از راه دیگر استفاده می‌کنند. قائلین به فوریت می‌گویند: در اوامر شرعیه، ما فوریت را استفاده می‌کنیم. توضیح: بحث ما، یکی از مباحث الفاظ است و در مباحث لفظی، بحثْ عمومیت دارد. اگر ما می‌گوییم: «صیغه افعل، دلالت بر الزام می‌کند» معنایش این نیست که

صیغه افعل صادر از شارع چنین است، بلکه اگر مولای عرفی هم نسبت به عبدش، از طریق صیغه افعل، امری را صادر کند، آن‌هم ظهور در الزام دارد. پدری که اطاعتش بر فرزند واجب است نیز اگر صیغه افعلی نسبت به فرزند صادر کند، ظهور در وجوب دارد. مباحث لفظی، جنبه عمومیت دارد، ولی نتیجه‌ای که ما از این مباحث خواهیم گرفت، در ارتباط با احکام فقهیّه و احکام شرعیه است، اما اصل بحثْ عام است، زیرا ما در بسیاری از مباحث لفظیّه به تبادر تمسک می‌کنیم. تبادر، معنای حقیقی لغوی را مشخص می‌کند نه اینکه ارتباطی به شارع داشته باشد. بنابراین استناد به تبادر در این بحث‌های لفظی دلیل بر این است که این بحث‌ها عام است. البته ما این بحث‌های عام را در احکام فقهیه مورد استفاده قرار داده و حکم خداوند را استنباط می‌کنیم. قائلین به فوریت می‌گویند: «ما از راه‌های دیگر مسأله فوریت را استفاده می‌کنیم، اما نه آن فوریتی که مربوط به لغت و وضع باشد. ما ادلّه خارجیه‌ای داریم که آن ادلّه، حساب اوامر شرعیه را از اوامر دیگر جدا می‌کند». و به عبارت دیگر: قائلین به فوریت می‌گویند: ما با شما موافقیم که تقیّد به فوریت، ازنظر لغت و موضوع له

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۴۹۹

مطرح نیست، اما در خصوص اوامر شرعیه، ما ادلّه‌ای داریم که از آن‌ها فوریّت را استفاده می‌کنیم، هرچند به‌طور کلّی نمی‌توانیم در مورد مطلق اوامر چنین چیزی را ادّعا کنیم.

ادلّه قائلین به فوریت

اشاره

قائلین به فوریت، برای اثبات مدّعای خود ادلّه زیر را مطرح کرده‌اند:

دلیل اوّل (دلیل عقلی)

[۳۸۱]

اصول فقه شیعه ؛ ج‏۳ ؛ ص۴۹۹

بحث‌های گذشته، مطلبی از مرحوم محقق حائری نقل کردیم که یکی از ثمرات مترتب برآن، مسأله فوریت در ما نحن فیه است. ایشان فرمودند: «العلل الشرعیهٔ کالعلل التکوینیهٔ». علل و موجبات شرعیه، همانند اسباب و علل تکوینیه است، یعنی آنچه در ارتباط با علت و معلول تکوینی جریان دارد، در مورد علل شرعیه نیز جریان دارد. مثلًا یکی از مسائلی که در علل تکوینیه مطرح است، «عدم انفکاک معلول از علّت» است، یعنی هرجا علّت تامّه تکوینیه تحقق پیدا کرد، بلافاصله معلول مترتب بر علت می‌شود و انفکاک بین معلول و علّت تامّه- حتّی به‌صورت تأخیر و فاصله- جایز نیست. هرجا نار- با تمام خصوصیاتش- تحقق پیدا کرد، حرارت هم تحقق پیدا می‌کند و بین تحقق این دو، فاصله‌ای نیست. بنابراین بین معلول و علت تامّه، انفکاکی وجود ندارد. ما می‌توانیم مسأله «عدم انفکاک» را برداشته و به‌جای آن «فوریت» را بگذاریم و بگوییم: «یکی از آثاری که در علل و معلول‌های تکوینی تحقق دارد، «فوریّت ترتّب معلول بر علّت» است، یعنی ترتّب معلول بر علّت، فوریّت داشته و هیچ فاصله زمانی بین آن دو تحقق ندارد». اگر در

علل تکوینیه مسئله به این صورت شد، در علل تشریعیه نیز باید به‌همین‌صورت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰۰

باشـد. بنابراین بایـد گفت: به مجرّدی که علّت شـرعی تحقّق پیـدا کرد، بایـد معلول آن نیز تحقّق پیـدا کنـد ولی این «باید»، تکوینی نیست بلکه تشـریعی و به‌معنـای «لزوم شـرعی» می‌باشـد. در نتیجه مرحوم محقق حائری می‌فرمایـد: در تمام علل شـرعیه، بایـد معلول بلافاصله بر علّت ترتّب پیدا کند و اوامر مورد بحث ما- نه مطلق اوامر- نیز از جمله علل شرعیه می‌باشند، بنابراین باید به دنبال آنها- بـدون هیـچ فاصـله‌ای- معلول تحقق پیـدا کنـد. پاسـخ دلیـل اوّل: در بحث‌هـای گذشـته، مـا از این دلیل جواب دادیم و گفتیم: اوّلًا: شبـاهت بین علـل شـرعیه و علل تکوینیه از کجا آمـده است؟ ثانیاً: شـباهت در جمیع آثار- که از جمله آنها فوریت و عـدم انفکاک است- از کجـا آمـده است؟ اگر ما آیه و یا روایتی داشتیم که علاوه بر اینکه اصل مطلب را دلالت می‌کرد، دارای اطلاقی بود که از ما راه اطلاق، شباهت در جمیع آثار را استفاده کنیم، بیان شما تمام بود، ولی ما هیچ دلیلی در این مورد نداریم که علل شرعیه مانند علل تکوینیه باشـند، نه دلیل عقلی و نه دلیل نقلی و نه اجماع. برفرض هم که چنین دلیلی وجود داشت بایـد اطلاق داشـته باشد تا ما بتوانیم وجه شبه را عبارت از جمیع آثار بگیریم و اگر اطلاق نداشـته باشـد، باید بر آثار متیقّنه اکتفا کنیم و معلوم نیست که فوریتْ یکی از آثـار متیقّنه و قـدر متیقّن باشـد. از این گذشـته، همـان‌طور که در آنجـا گفتیم، ما مواردی را مشاهـده می‌کنیم که بین علت شرعی با معلول شـرعی انفکاک تحقق دارد، درحالی‌که بین علّت و معلول تکوینی هیـچ قدرتی غیر از خداوند متعال- یا کسانی که خداونـد به آنان ولایت تکوینی داده است- نمی‌تواند انفکاک بیاندازد. حال در ما نحن فیه می‌گوییم: در واجبات معلّق که مأمور به مقیّد به زمان خاصی است و قبل از آن زمان، تکلیفْ تحقق دارد، مثلًا در حجّ به مجرّدی که استطاعت

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰۱

حاصـل شـد، وجوب می‌آیـد، اما آنچه الآن واجب می‌شود عبارت از حـجِّ شـش ماه دیگر است، دلیل بر ثبوت تکلیف این است که الآن بایـد مقـدّمات آن را فراهم کنیـد و اگر حـجّ وجوب نـداشت، وجوب مقدّمات آن محلّ اشـکال بود. ما از مرحوم حائری سؤال می‌کنیم که: شما در مورد واجبات معلّق چه می‌گویید؟

آیا می‌توانیـد واجب معلّق را انکار کرده و بگوییـد: «ما نمی‌پذیریم که وجوبِ چیزی الآن باشد ولی واجبْ شـش ماه بعد تحقق پیدا کنـد»؟ ولی مسأله واجب معلّق، مسأله روشـنی است و نمی‌توان آن را انکـار کرد، هم در بـاب بعث و تحریک و هم در باب اراده، همان‌طور که قبلًا عرض کردیم، انسان امروز اراده می‌کنـد که چنـد روز دیگر که تعطیل است مسافرت برود. رفیق انسان از او سؤال می‌کند: آیا تصـمیم قطعی برای انجام این سـفر داری؟ جواب می‌دهد: «آری». چگونه الآن اراده حاصل شده درحالی‌که مراد، امری استقبالی است؟ لذا این اشـکال به ایشان وارد است، مگر اینکه ایشان بیاید و به خاطر مسأله «العلل الشرعیة کالعلل التکوینیة»، واجب معلّق را انکـار کنـد و بگویـد: «مـا قبول نـداریم که به مجرّد اسـتطاعت، حـجّ واجب شود»، در این صورت ایشان ناچار است وجوب مقـدّمات حـجّ را از راه دیگری ثـابت کنـد. علاوه بر این، اشـکال عمـده‌ای که به ایشـان وارد است، همـان عـدم قیام دلیل بر اثبات مـدّعای ایشان است و ما برفرض که از مورد نقض هم بگـذریم ولی دلیلی برای این معنا نـداریم که «علل شـرعیه مانند علل تکوینیه باشد». بنابراین، اگر کسی بخواهد از این راه فوریت را در اوامر اثبات کند می‌گوییم: مسأله فوریت، در اوامر شرعیه هم دلیلی ندارد چه رسد به مطلق اوامر.

دلیل دوم (آیات)

اشاره

قائلین به فوریّت برای اثبات مدّعای خود به بعضی از آیات نیز تمسک کرده‌اند که در ذیل به بحث و بررسی پیرامون آنها می‌پردازیم:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰۲

آیه اوّل: (وَ سارِعُوا إِلی مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ)[۳۸۲]

تقریب استدلال: دلالت صیغه افعل بر وجوب، مفروغ عنه است. مادّه (سارِعُوا) نیز عبارت از «مسارعت» است و حاصل معنای آیه این است که هرچه زودتر و سریع‌تر به‌سوی مغفرت از جانب پروردگارتان اقدام کنید. مسارعت، فعل مکلّف و مغفرتْ فعل خداوند است و مسارعت مکلّف، به‌سوی فعل خداوند، معنای غیر صحیحی است، پس باید مراد «سبب مغفرت» باشد. در نتیجه معنای آیه، «و سارعوا إلی سبب المغفرة من ربّکم» می‌شود. «سبب مغفرت» هم یک معنای عامی است و شامل اطاعت و امتثال اوامر شرعیه نیز می‌شود، به‌لحاظ (إِنَّ الْحَسَناتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّئاتِ)[۳۸۳] و یا به‌لحاظ بعضی از آثاری که ذکر شده که مثلًا اطاعت فلان امر واجب، موجب مغفرت است.

به‌عبارت دیگر: «سبب مغفرت» یک معنای عامّی است اگرچه با شنیدن «سبب مغفرت» در درجه اوّل، به ذهن انسان مسأله توبه می‌آید، ولی خصوصیتی برای توبه مطرح نیست و «سبب مغفرت» دارای اطلاق است و همه اسباب مغفرت را شامل می‌شود و از جمله اسباب مغفرت، امتثال اوامر خداوند است. بنابراین آیه شریفه، به مقتضای هیئت، دلالت بر وجوب و به مقتضای مادّه دلالت بر سرعت می‌کند و به‌معنای «یجب المسارعة إلی إطاعة أوامر اللَّه» می‌باشد و این عبارت اخری از مسأله فوریت است.

آیه دوم: (فَاسْتَبِقُوا الْخَیْراتِ)*[۳۸۴]

در این آیه شریفه به‌جای مغفرت، کلمه خیرات گذاشته شده است آن‌هم به‌صورت جمع محلّی به ال که افاده عموم می‌کند و همه خیرات را شامل می‌شود و مصداق بارز

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰۳

عمل خیر، اطاعت اوامر خداوند است. بنابراین (استبقوا) به مقتضای هیئتش دلالت بر وجوب و به مقتضای مادّه‌اش- که عبارت از استباق است- دلالت بر سرعت و فوریت می‌کند و نتیجه این می‌شود: «یجب الاستباق إلی کلّ خیر» و بالاترین مصداق خیر، همین اطاعت اوامر خداوند متعال است. پاسخ استدلال به آیات فوق: استدلال به این دو آیه شریفه برای اثبات دلالت صیغه امر بر فوریت، از چند جهت مورد مناقشه قرار گرفته است و با توجه به اینکه بعضی از مناقشات در مورد هر دو آیه و بعضی اختصاص به یکی از این دو آیه دارد ما اشکالات را به‌صورت یکجا مطرح کرده و به مورد هریک اشاره می‌کنیم: اشکال اوّل: در مورد آیه (وَ سارِعوا إلی مَغفرةٍ مِن رَبّکم) این اشکال مطرح است که این آیه، وجوب مسارعت را منحصر به سبب مغفرت نکرده است، بلکه دنبال آیه می‌فرماید: (وَ جَنّةٌ عَرضُها السَّماواتِ وَ الأرض)، عَرْض در جایی که مقابل طول ذکر شود، در مقابل طول است ولی در اینجا به‌معنای وسعت است و اینکه بعضی از مفسّرین در معنای آیه تصور کرده‌اند که آیه می‌خواهد بگوید: «وقتی عرض جنّت، عبارت از آسمان‌ها و زمین است، پس طول آن چقدر است؟»[۳۸۵] ظاهراً معنای تمامی نیست. حال وقتی در آیه شریفه، عبارت (وَ جَنَّةٌ عَرضُها السَّماواتِ وَ الأرض) بر کلمه (مغفرة) عطف شده است، ظاهر این است که بین آن دو، مغایرت وجود دارد، زیرا ظاهر

عطف، مغایرت بین معطوف و معطوف علیه است و اینکه عطف، بخواهد عطف تفسیری باشد، خلاف ظاهر است. اصلًا عطف تفسیری خلاف ظاهر است و نیاز به قرینه دارد.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰۴

و وقتی مغایرت در کار است، این سؤال پیش می‌آید که آیا ما در تکالیف شرعیه و وظایف الهیّه، تکلیفی به‌عنوان «وجوب المسارعهٔ إلی الجنّهٔ» هم داریم؟ یعنی آیا غیر از اوامری که به عناوین مختلفی چون صلاهٔ و صیام و ... تعلّق گرفته است، امری هم به «مسارعهٔ إلی الجنّهٔ» تعلّق گرفته است؟ خیر، این‌گونه نیست، بلکه این عطف، ما را راهنمایی می‌کند به اینکه امر در (سارعوا) امر ارشادی است نه امر مولوی- تا بخواهد دلالت بر وجوب کند- و در اوامر ارشادیه، ما از خود امر، مسأله وجوب را استفاده نمی‌کنیم. مثلًا در آیه شریفه (أطیعوا اللّه) که به حسب ظاهر، حکمی روی عنوان اطاعت برده شده است، معنایش این نیست که ما در باب نماز دو حکم داریم، یکی حکم (أقیموا الصلاهٔ) و دیگری حکم (أطیعوا اللّه)، تا نتیجه این بشود که اگر ما نماز خواندیم، دو حکم را موافقت کرده و دو استحقاق ثواب داشته باشیم و اگر نماز را ترک کردیم، دو حکم را مخالفت کرده و دو استحقاق عقاب داشته باشیم. مسئله این‌طور نیست، وجوب اطاعت خداوند، حکمی عقلی است و این (أطیعوا اللّه) ارشاد به حکم عقل است نه اینکه خودش دلالت بر یک تکلیف مستقل بنماید. نکته‌ای که در آیه شریفه (أطیعوا اللّه) وجود دارد این است که به دنبال آن می‌فرماید: (و أطیعوا الرسول) و امر در این قسمت آیه، امر مولوی است، زیرا خداوند است که اطاعت رسول را واجب می‌کند و علت تکرار کلمه (أطیعوا) این است که (أطیعوا) در قسمت اوّل آیه، امرش ارشادی و در قسمت دوم آیه، مولوی است یعنی خداوند، اطاعت رسول را واجب کرده ولی اطاعت خداوند را عقل واجب کرده است. و اوامر ارشادی، تابع مرشد إلیه خود می‌باشد، اگر مرشد إلیه آن- به دلیل خارجی- وجوب داشت، آن امر، ما را ارشاد به آن واجب می‌کند و اگر مرشد إلیه آن- به دلیل خارجی- استحباب داشت، ما را ارشاد به آن مستحب می‌کند. لذا خود اوامر ارشادی دلالت بر وجوب یا استحباب نمی‌کند بلکه ما را ارشاد می‌کند و حکم مرشد إلیه آن باید از دلیل خارج استفاده می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰۵

حال همین مسئله را در ما نحن فیه پیاده می‌کنیم و می‌گوییم: اگر کلمه (سارعوا) تکرار شده بود، ما می‌گفتیم: چه مانعی دارد که امر در (سارعوا) ی اوّل به نحو مولوی بوده و دلالت بر وجوب مسارعت و وجوب فوریت بنماید و در (سارعوا) ی دوم از باب اینکه ما تکلیف مستقلی به‌عنوان «وجوب المسارعهٔ إلی الجنهٔ» نداریم- به‌عنوان امری ارشادی بوده تا تابع مرشد إلیه خود باشد؟ نماز ظهرْ واجب و نماز شبْ مستحب است و هر دو هم در ارتباط با جنّت مطرح می‌باشند و کلمه (سارعوا) نسبت به هر دو صحیح است، زیرا امر ارشادی تابع مرشد إلیه خود می‌باشد. اما وقتی در آیه شریفه یک (سارعوا) داریم، آیا می‌توانیم در استعمال واحد، نسبت به جمله اوّل، به‌عنوان مولویت و نسبت به جمله دوم به‌عنوان ارشادیت با آن برخورد کنیم؟ پیداست که در استعمال واحد نمی‌توان چنین کاری کرد[۳۸۶] و با توجه به اینکه بدون تردید، نسبت به جمله دوم، مسأله ارشادیت مطرح است، ما ناچاریم نسبت به جمله اوّل نیز مسأله ارشادیت را مطرح نماییم. در این صورت از کجای آیه، مسأله وجوب مسارعت را می‌توانیم استفاده کنیم؟ این اشکال، فقط در آیه (وَ سارِعوا إلی مَغفرهٔ مِّن ربّکم) جریان دارد و نسبت به آیه (فاستبقوا الخیرات) جاری نمی‌شود، زیرا آن دنباله‌ای که در آیه اوّل مطرح بود، در آیه دوم ذکر نشده است. اشکال دوم: این اشکال، هم در آیه (و سارِعوا إلی مَغفِرهٔ مِن رَبّکم) مطرح است و هم در آیه (فاستبقوا الخیرات). در آیه (و سارِعوا إلی مَغفِرهٔ مِن رَبّکم) گفته شده است:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰۶

(سارعوا) از باب مفاعله است و در باب مفاعله، نظر به طرفین و مقایسه بعض با بعض دیگر، تحقق دارد. اگر آیه شریفه می‌فرمود: «اسرعوا إلی مَغفِرهٔ مِن رَبّکم»، ما- با قطع نظر از اشکال اوّل- می‌توانستیم این حرف را بپذیریم، زیرا «اسرعوا» مانند (أقیموا الصلاهٔ)

است. همان‌طور که هرکس مستقلًا و به تنهایی مکلّفْ به اقامه صلاۀ است، مکلّف به سرعت گرفتن به‌سوی سبب مغفرت هم هست و یکی از اسباب مغفرت، فعل مأمور به است. بنابراین گویا «اسرعوا إلی مغفرۀ من ربّکم» به‌معنای «اسرعوا إلی فعل المأمور به» است، یعنی هرکسی مستقلًا و بدون ارتباط با دیگری، واجب است به‌سوی فعل مأمور به سرعت بگیرد، همان‌طور که (أقیموا الصلاۀ) نسبت به همه مکلفین است بدون ارتباط بعضی از آنان با بعض دیگر. اما ملاحظه می‌شود که آیه شریفه، «اسرعوا» ندارد بلکه (سارعوا) دارد و مسارعت و سبقت گرفتن بعضی از مکلّفین به بعض دیگر را مطرح می‌کند. گویا می‌گوید: «ای مکلّفین، بر یکدیگر سبقت بگیرید»، یعنی زید بر عَمْرو و عَمْرو هم بر زید، سبقت بگیرد به‌سوی فعل مأمور به. اگر این‌طور شد، ما چگونه معنای آن را توجیه کنیم؟ آیا در واجبات عینی- مثل نماز، روزه، حج و ...- می‌توان این معنا را مطرح کرد؟

خیر، در (أقیموا الصلاۀ) چه معنا دارد که بگوییم: «زید بر عَمْرو و عَمْرو بر زید، سبقت بگیرند»؟ نماز زید چه ارتباطی به نماز عَمْرو دارد؟ زید باید وظیفه خودش و عَمْرو هم وظیفه خودش را انجام دهد. اگر ما می‌بینیم در اوّل وقت، مؤمنین به‌سوی مساجد با سرعت حرکت می‌کند، به این منظور نیست که یکی بر دیگری سبقت بگیرد بلکه به این منظور است که همه می‌خواهند نمازِ اوّل وقت و نماز در مسجد و جماعت را درک کنند. اگر از کسی سؤال کنند: «چرا اوّل وقت با سرعت به طرف مسجد می‌روی؟» نمی‌گوید: «چون می‌خواهم از دیگران سبقت بگیرم» بلکه می‌گوید: «می‌خواهم فضیلت اوّل وقت و فضیلت جماعت و نماز در مسجد را درک کنم». در این‌گونه مسائل، مسابقه و مسارعت مطرح نیست بلکه هرکسی به طرف کار خود و وظیفه خودش

می‌رود. پس آیه را چگونه باید معنا کنیم؟ این آیه را تنها می‌توانیم در واجبات کفائی مطرح کنیم. در واجبات کفائی، مسأله مسارعت جا دارد زیرا مولا دارای غرض واحدی است و این غرض واحد، به‌وسیله یک عمل انجام می‌گیرد و یک عمل کافی است که به غرض مولاـ تحقق بخشد و چون اضافه این عمل به همه مکلّفین به‌صورت متساوی است، لذا خداوند، این عمل را به‌صورت واجب کفائی بر همه واجب کرده است که نتیجه این می‌شود که اگر مخالفت شد، استحقاق عقوبت برای همه مطرح است ولی اگر موافقت شد، عنوان مطیع، فقط بر کسی صادق است که زودتر از دیگران این عمل را انجام داده است و استحقاق مثوبت فقط نسبت به این شخص مطرح است نه نسبت به همه مکلفین. و چون غرض مولا حاصل شده است پس تکلیف از دیگران ساقط می‌شود اما نه به‌معنای اینکه دیگران استحقاق مثوبت داشته باشند، خیر، دیگران نه استحقاق مثوبت دارند- زیرا کاری انجام نداده‌اند- و نه استحقاق عقوبت، زیرا غرض مولا به وسیله فعل مکلّف اوّل تحقّق پیدا کرد. بنابراین اگر میّت مسلمانی روی زمین است، هرکسی که سبقت بگیرد و تجهیز این میّت را انجام دهد استحقاق مثوبت پیدا می‌کند. پس عنوان مسابقه و مسارعت، فقط در واجبات کفائی قابل پیاده شدن است و درحقیقت، در خصوص واجبات کفائی، زمینه‌ای برای جریان مسابقه وجود دارد و هرکسی زودتر اقدام کند، گوی سبقت را ربوده و ثواب این کار نصیب او شده است.

اگرچه او مستلزم سقوط تکلیف از دیگران هم شده است. اما در نماز یومیّه، روزه، حجّ و سایر واجبات عینی، مسابقه معنایی ندارد. در آیه (فاستبقوا الخیرات) نیز به‌همین‌صورت است، اما در این آیه از هیئت استفاده نمی‌کنیم، در هیئت افتعال، مسأله طرفینی بودن و مقایسه بعضی با بعض دیگر مطرح نیست ولی در مادّه آن- یعنی سَبَقَ- عنوان مقایسه مطرح می‌شود. وقتی گفته می‌شود: «سَبَقَ زیدٌ»، فوراً شما می‌گویید: «بر چه کسی؟». در آیه (و سارعوا)،

از هیئت مفاعله معنای بین اثنینی استفاده می‌شود و در آیه (فاستبقوا) از مادّه «سَبَقَ» این معنا استفاده می‌شود. در این مادّه، سبق و لحوق و سابق و لاحق مطرح است. بنابراین آیه (فاستبقوا الخیرات) به‌معنای «یجب علیکم السبق إلی الخیرات» می‌باشد و این هم در مورد واجبات کفائی مطرح است و سبقت گرفتن به‌سوی صلاۀ و صیام و سایر واجبات عینی معنایی ندارد. ممکن است کسی

بگوید: «همین مقدار برای ما کافی است که ما از این دو آیه استفاده کنیم که در واجبات کفائی مسأله مسابقه و مسارعت و فوریتْ واجب است، زیرا اگر مسأله فوریت، در مورد واجبات کفائی پذیرفته شد، از راه عدم قول به فصل، سایر واجبات را هم ملحق به واجبات کفائی می‌کنیم، زیرا در مسأله فور و تراخی کسی نیامده بین واجب عینی و کفائی تفصیل قائل شود. اگر فوریت است در هر دو مطرح است، اگر هم نیست در هیچ‌کدام نیست. و به این ترتیب مدّعای ما که عبارت از فوریت در جمیع واجبات شرعیه است ثابت می‌شود». در جواب می‌گوییم: اوّلًا: درست است که ما آیه شریفه (و سارعوا) و همین‌طور آیه (فاستبقوا) را در مورد واجبات کفائی پیاده کردیم، یکی را به‌لحاظ هیئت باب مفاعله و دیگری را به‌لحاظ مادّه سبق. ولی آیا واقعاً در همان واجبات کفائی، دو تکلیف شرعی وجود دارد؟

آیا در مورد تجهیز میّت دو تکلیف شرعی وجود دارد، یکی تجهیز میّت و دیگری مسارعت به تجهیز میّت، به‌طوری که اگر کسی میّت را تجهیز کرد و مسارعت به آن کرد، استحقاق دو ثواب داشته باشد؟ روشن است که در این زمینه دو تکلیف وجود ندارد. بنابراین اگرچه آیه (سارعوا) در مورد واجبات کفائی است ولی ما از خارج می‌دانیم که در آنجا دو تکلیف وجود ندارد. در هیچ کتاب فقهی این معنا مطرح نشده که در واجبات کفائی دو تکلیف وجود داشته باشد. نتیجه اینکه اگر ما این دو آیه را در مورد واجبات کفائی پیاده کردیم شما نمی‌توانید با

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۰۹

مطرح کردن عدم قول به فصل، فوریت را در تمام واجبات مطرح کنید، زیرا ما حتی در مورد واجبات کفائی هم قائل به وجوب مسارعت نیستیم. مسارعت دارای رجحان و استحباب است. بهتر این است که هر مسلمانی سبقت بگیرد و زودتر از دیگران وارد صحنه عمل شود نه اینکه سرعت گرفتن واجب باشد. ثانیاً: مسأله مسارعت و استباق، غیر از مسأله فوریتی است که ما در آن بحث می‌کنیم. مسارعت به‌معنای سرعت گرفتن و زودتر از دیگران وارد عمل شدن است ولی فوریت معنایش این است که وقتی امر مولا آمد نباید معطل شد و باید فوری دست به کار شد. این‌ها دو مطلب است. مثلًا اگر دو رفیق با هم در بیابانی حرکت کنند و یکی از آن دو از دنیا برود و رفیق دیگر او بداند که اگرچند روز هم بگذرد، کسی از این طرف عبور نخواهد کرد. در این صورت اگر این شخص پنج روز هم صبر کند و سپس اقدام به تجهیز رفیق خود بنماید، مسأله مسارعت تحقق پیدا کرده و این شخص بر دیگران سبقت گرفته و اولین کسی بوده که وارد صحنه عمل شده است، اما فوریتْ تحقق پیدا نکرده است. فوریتْ معنایش این است که به مجرّد تحقق فوت، انسان دست‌به‌کار تجهیز و تدفین میّت شود. اشکال سوم: در آیه (فاستبقوا الخیرات)، کلمه (الخیرات) جمع محلّی به لام است و جمع محلّی به لام، افاده عموم می‌کند. (فاستبقوا الخیرات) یعنی «کلّ خیر».

گرچه دلالت بر عموم، این مشکل را به‌وجود می‌آورد که در این صورت، «الخیرات» مساوق می‌شود با «کلّ ما هو خیر» و عنوان «کلّ ما هو خیر» همان‌طور که شامل واجبات می‌شود، شامل مستحبات هم می‌شود. نماز شب، از مصادیق خیر است. و اگر عموم، شامل مستحبات شد، این اشکال به‌وجود می‌آید که ما نمی‌توانیم در مورد مستحب، قائل به وجوب استباق شویم، مستحب، اصلش استحباب دارد، چگونه می‌شود استباق به‌سوی آن، واجب باشد و هیئت افعل، دلالت بر وجوب استباق نماید؟

مگر این که قائل شویم مستحبات به‌صورت تخصیص از این آیه خارجند. ولی این هم

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۰

دارای اشکال است زیرا: اوّلًا: در این صورت، تخصیص اکثر لازم می‌آید. و ثانیاً: سیاق آیه (فاستبقوا الخیرات)، آبی از تخصیص است، و ما جهت آن را بعداً توضیح خواهیم داد. ولی اجمالًا، عمومیت در این آیه به لحاظ (الخیرات) جای تردید نیست. امّا در آیه (وَ سارِعوا إلی مَغفِرةِ مِن ربّکم)، مبنای استدلال بر این بود که در آیه، مضافی در تقدیر بگیریم و آیه به‌معنای «و سارعوا إلی سبب المغفرة من ربّکم» باشد. مستدلّ، طبق این معنا استدلال می‌کرد و دلیلش هم این بود که مغفرت، فعل اللَّه است و معنا ندارد که

کسی را مأمور کنند به مسارعت به‌سوی فعل الله. حال با قطع‌نظر از اشکال قبلی- که مسأله هیئت مفاعله و معنای بین اثنین بود- در اینجا اشکال دیگری مطرح است. این اشکال، بنابراین فرض است که قبول کنیم (سارعوا) به‌معنای «اسرعوا» باشد- که دیگر اشکال قبلی به آن متوجّه نشود-. مستدلّ می‌گفت: مغفرت، فعل اللَّه است و معنا ندارد کسی را مأمور کنند به سرعت گرفتن به‌سوی عمل دیگری. سرعت، به عمل خود مکلّف تعلّق می‌گیرد. به مکلّف گفته می‌شود: «اسرع إلی صلاتک» و معنا ندارد که به او بگویند: «اسرع إلی المغفرة»، لذا چاره‌ای نداریم که در اینجا مضافی در تقدیر بگیریم و بگوییم: آیه به‌معنای «اسرع إلی سبب المغفرة» است، حال سبب مغفرت هرچه باشد، توبه، اخلاص، عمل به مأمور به و .... ما در مقام جواب از استدلال مستدلّ، بر این مطلب اشکال نکردیم در حالی که این مبنا قابل مناقشه است: اوّلًا: در اینجا که مکلّف، مأمور می‌شود به «السرعة إلی فعل الغیر»، خود «فعل الغیر» بر دو قسم است: گاهی فعل الغیر، هیچ ارتباطی به این مکلّف ندارد. در اینجا معنا ندارد که مکلّفی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۱

را مأمور به سرعت گرفتن به‌سوی فعل غیر بنمایند. و گاهی فعل الغیر در عین اینکه فعل الغیر است ولی با مکلّف ارتباط دارد. در اینجا به‌لحاظ ارتباطش با مکلّف، مانعی ندارد که مکلّف، مأمور شود به سرعت گرفتن به‌سوی فعل غیر. این یک تعبیر عرفی است و ما در موارد متعدّدی این معنا را استعمال می‌کنیم، مثلًا مهمانی، عمل میزبان است ولی حقیقت آن، متقوّم به وجود مهمان نیز هست. در این صورت اگر ما گفتیم: «اسرع إلی ضیافة فلان»، هیچ نیازی به تقدیر گرفتن نداریم. در باب مغفرت هم همین‌طور است. اگرچه مغفرت، فعل الله است اما مغفرت، در ارتباط با انسان‌ها و مکلّفین است. در این صورت چه مانعی دارد که ما بگوییم: «اسرعوا إلی مغفرة من ربّکم»؟ بله، اگر فعل الله، ارتباطی با مکلّف نداشته باشد، نمی‌توانیم مکلّف را مأمور کنیم به‌سوی آن سرعت بگیرد. مثلًا سرعت گرفتن به‌سوی «خلق اللَّه» معنا ندارد، مقام خالقیت، ارتباطی با مکلّف ندارد. همین‌طور علم و اراده خداوند- اگرچه فعل خداوند نیست- ولی مسأله آنها روشن است و ما نمی‌توانیم به کسی بگوییم:

«به‌سوی علم خداوند، سرعت بگیر». این اشکال، خیلی مهم نیست و ما خیلی برآن تکیه نمی‌کنیم. ثانیاً: در اینجا اشکال مهمی مطرح است که بنا بر هر دو فرض جریان دارد و آن اشکال این است که در آیه (وَ سارِعوا إلی مَغفِرةِ مِن ربّکم) اگر چیزی را در تقدیر نگیریم، «مغفرة» به‌عنوان نکره مطرح است و «من ربّکم» به‌عنوان وصف برای آن می‌باشد و معنای آیه این می‌شود: «سارعوا إلی مغفرة موصوفة بأنّها من ربّکم».

آن‌وقت سؤال این است که از کجای این نکره موصوفه، عمومیّت استفاده می‌شود؟ کجا مطرح شده که نکره موصوفه از الفاظ دالّ بر عموم است؟ و اگر در آیه عنوان «سبب» را تقدیر بگیرید، معنایش گویا این می‌شود: «اسرعوا إلی سبب المغفرة» و «سبب المغفرة»، نکره مضافه است. نکره مضافه هم مثل نکره

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۲

موصوفه، دلالتی بر عموم ندارد. اگرچه در ذهن انسان این معنا ارتکاز دارد که نکره مضافه، قربش به عموم بیشتر از نکره موصوفه است اما درعین‌حال، هیچ‌کدام دلالت بر عموم ندارند و به‌عنوان لفظی که دالّ بر عموم باشد در بحث عام و خاص کتب اصول و نیز در کتاب‌های ادبیات مطرح نشده‌اند. علاوه بر این در اینجا یک جهت ادبی هم مطرح است یعنی اگر ما فرض کردیم که «نکره مضافه دلالت بر عموم می‌کند و نکره موصوفه دلالتی بر عموم ندارد» آیا در اینجا که ما لفظی در تقدیر گرفته و عنوان نکره مضافه درست کرده‌ایم ولی ظاهر لفظ، نکره موصوفه است، با این آیه چه برخوردی باید داشته باشیم؟ آیا معامله نکره مضافه بنماییم و- فرضاً- حمل بر عموم کنیم یا معامله نکره موصوفه- طبق ظاهر آیه- بنماییم و بگوییم دلالتی بر عموم ندارد؟ این یک نکته ادبی است و باید به کتاب‌های ادبیات مراجعه شود تا ببینیم آیا در این‌گونه موارد، ملاکْ ظاهر لفظ است یا ملاکْ چیزی است که مقدّر است؟ ولی مؤیّد این معنا که آیه شریفه دلالت بر عموم نمی‌کند، اقوال مختلف مفسّرین در تفسیر آیه است. مفسّرین در تفسیر

«مغفرة من ربّکم» کلمات مختلفی مطرح کرده‌انـد: بعضـی آن را به «نمازهای یومیّه» تفسیر کرده‌انـد و ظاهراً روایتی هم در این باب وارد شده است[۳۸۷]. بعضـی آن را به «وارد شدن در نماز جماعت و قرار گرفتن در صف اوّل» تفسیر کرده‌اند. بعضی دیگر آن را عبارت از تکبیری دانسـته‌اند که مأموم در نماز جماعت به‌عنوان اقتـداء می گوید. یعنی وقتی امام ایسـتاد و نماز را شـروع کرد، مأموم حالت انتظار نداشته باشد، بلکه سـرعت کند به گفتن، «اللَّه اکبر» که اقتداء به آن تحقق پیدا می کند. بعضی آن را به «توبه» و بعضی به «جهاد فی سبیل اللّه» و بعضی به «اخلاص

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۳

العمل للّه» تفسیر کرده‌اند[۳۸۸]. در اینجا حتّی یک نفر از مفسّـرین هم نیامده بگوید: «آیه دلالت بر عموم می کند، چرا شما مصادیق را مطرح می کنید؟» معلوم می‌شود که این معنا از نظر مفسّـرین روشن بوده که آیه (و سارعوا ...) دلالتی بر عموم ندارد و الّا اگر آیه دلالـت بر عمـوم می کرد- هماننـد آیه (فاسـتبقوا الخیرات)- وجهی نـداشت که مفسّـرین بحث کننـد «آیـا مراد از مغفرت چیست؟». بنـابراین نفس اختلاف مفسـرین مؤیّـد این است که این آیه شـریفه دلالت بر عموم نمی کنـد و در این صورت مبنای اسـتدلال به هم می‌خورد. اشـکال چهـارم: برفرض که دلالـت آیه (و سـارعوا ...) را بر عموم بپـذیریم، در اینجـا اشـکال دیگری مطرح می‌شود. این اشکال، در مورد آیه (فاستبقوا الخیرات) نیز مطرح بود و ما در ابتدای بحث از اشکال سوم، اشاره‌ای به آن داشتیم و توضیح آن را به آینـده موکول کردیم که در اینجا به توضیـح آن می‌پردازیم: توضیـح: دلالت آیه شـریفه (فاسـتبقوا الخیرات) بر عموم، جای مناقشـه نیست، اما دلالت آیه شـریفه (وَ سارِعوا إلی مَغفِرةٍ مِن ربّکم) بر عموم دارای اشـکال بود. در اینجا ما از اشکال قبلی صرف‌نظر کرده و فرض می کنیم که هر دو آیه بر عموم دلالت دارند، ولی در این صورت اشکال دیگری مطرح می‌شود که نمی‌توانیم خود را از آن رها کنیم. آن اشـکال در مورد مستحبات است. زیرا مستحبات، نه در خیر بودنشان تردیدی هست و نه در سبب مغفرت بودن آنها. و شاید بسـیاری از مسـتحبات، در ارتباط با سبب مغفرت، از واجبات هم نزدیک‌تر باشند، زیرا واجب، تکلیفی است که بر دوش انسان انـداخته شده و انسان ناچار است آن را انجام دهد، به‌همین‌جهت انسان خیلی به مغفرت نزدیک نمی‌شود. اما مسـتحب، چیزی اسـت که انسان با میل و رغبت خود و از روی اخلاص انجام می‌دهد و غیر از مسأله تقرّب به خداوند، داعی و انگیزه‌ای برای

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۴

انجـام آن وجـود نـدارد. پس این دو آیه، شامـل مسـتحبات هم می‌شـود و مـا نمی‌تـوانیم مستحبات را از مـدلول آنهـا خـارج کنیم. درحالی‌که مسـتحب، بر محور اسـتحباب دور می‌زنـد چگونه می‌توانیم بگوییم: «اسـتباق به‌سوی مسـتحب، واجب است»؟ یا بگوییم: «سرعت گرفتن به‌سوی مستحب، واجب است»؟ از سوی دیگر، ما در شرع، واجبات زیادی داریم که در آنها فوریت مطرح نیست. بالاـترین واجب، نماز یومیّه است. در نمازهای واجب یومیّه، استباقْ واجب نیست و اگر کسـی آن را در اوّل وقت اتیان نکرد، ترک واجب از او محقق نشده است. در واجبات مضیّق- مثل صوم- هم همین‌طور است. تضیّق، غیر از مسأله فوریت و سرعت است. تضیّق، خودش گریبان انسان را می گیرد که انسان تمام وقت را در واجبْ صرف کند.

معنـای تضیّق این است که «وقت واجب، به مقـدار عمـل واجب است». آیـا کسـی که در مـاه رمضـان- به‌عنوان یـک واجب- روزه می گیرد، مـا می‌توانیم بگوییم: «اسـرع إلی صـیام رمضـان»؟ خیر، کسـی هم که بـا سـرعت انجام نمی‌دهـد همین روزه ماه رمضان را می گیرد. و فرقی بین کسـی که با سرعت روزه ماه رمضان را می گیرد با کسی که بدون سرعت آن را روزه بگیرد، وجود ندارد. تنها در بعضـی از واجبـات، مثـل حجّ و جهـاد- مخصوصـاً اگر جهـاد دفـاعی باشـد- فوریت، وجوب دارد. حـال با توجه به مطالب فوق می گوییم: آیه شـریفه (فاسـتبقوا الخیرات) عمومیت داشـته و شامل همه واجبات و مستحبات می‌شود و اگر ما عمومیت آیه شریفه (و سارعوا إلی مغفرة من ربّکم) را هم بپذیریم، این آیه شریفه نیز شامل همه واجبات و مستحبات می‌شود. در این صورت اگر بخواهیم صیغه امر در این آیـات را حمـل بر وجوب بنماییم، لازم می‌آیـد که حـدود نود درصـد از موارد این دو آیه به‌صورت تخصـیص، از

مدلول آنها خارج شوند و این دارای دو اشکال است:

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۵

اوّلًا: تخصیص اکثر لازم می‌آید و تخصیص اکثر، نزد عقلاء مستهجن است. ثانیاً: لحن این آیات و سیاق آنها آبی از تخصیص است. لذا برای اینکه گرفتار چنین اشکالی نشویم ناچاریم بگوییم: (استبقوا) و (سارعوا) اگرچه از نظر هیئت افعل دلالت بر وجوب می‌کنند، اما با توجه به این خصوصیات، باید جلوی دلالت آنها بر وجوب گرفته شود و درحقیقت، در اینجا قرینه قائم است که هیئت افعل، دلالت بر وجوب ندارد. و در این صورت، اصل استدلال از بین می‌رود. اشکال پنجم: در مورد آیه شریفه (فاستبقوا الخیرات) اشکالی مطرح شده که باید مورد بررسی قرار گیرد. گفته شده است: (استبقوا) اگرچه به حسب هیئت افعل، دلالت بر وجوب می‌کند و ما این معنا را انکار نمی‌کنیم که هیئت افعل، ازنظر وضع، دلالت بر طلب وجوبی- به اصطلاح مشهور- می‌کند، ولی در اینجا قرینه‌ای عقلی وجود دارد که مانع از حمل هیئت افعل بر مفاد خودش می‌شود. آن قرینه این است که (فاستبقوا الخیرات) به این معناست که شما خیرات را کنار هم گذاشته و آنها را با یکدیگر مقایسه کنید و مسأله سبق و لحوق و استباق و تأخیر[۳۸۹] را در ارتباط با خود خیرات ملاحظه کنید. گویا آیه شریفه می‌خواهد بفرماید: «بعضی از خیرات را بر بعض دیگر مقدّم دارید». بنابراین آیه شریفه در محدوده خیرات پیاده شده و غیر خیرات کنار می‌رود و مقایسه، بین خود خیرات است نه بین خیرات و غیر خیرات. حال آیا ملاک تقدیم بعضی از خیرات بر بعض دیگر چیست؟ مستشکل می‌گوید: ظاهر این است که ملاک تقدیم، نفس اتصاف به خیریّت و نفس انطباق عنوان خیریت است و حتی مسأله مراتب هم مطرح نیست و به ذهن کسی نیاید که «خیرات، اگرچه در اصل خیریت مشترکند ولی بین آنها مراتبی وجود دارد

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۶

و بعضی از آنها در مرتبه قویّ و بعضی در مرتبه متوسط و بعضی در مرتبه ضعیف قرار دارند و آیه شریفه می‌خواهد بفرماید: خیرِ دارای مرتبه قوی را مقدّم و خیرِ دارای مرتبه ضعیف را مؤخّر بدارید» نه، در آیه شریفه هیچ‌گونه اشاره‌ای به مراتب خیرات نشده است. آنچه ظاهر آیه برآن دلالت می‌کند- از باب تعلیق حکم بر وصف- این است که ملاک در استباق، نفس اتصاف به خیریت و نفس اشتراک در اصل خیریت است. مستشکل می‌گوید: در این صورت، شما وقتی در مقام عمل، خیری را بر خیر دیگری مقدّم داشتید،[۳۹۰] ما سؤال می‌کنیم: این خیرِ متقدّم، چه ترجیحی بر متأخّر دارد و متأخّر، چه کمبودی نسبت به متقدّم دارد؟ هر دو در اصل خیریت مشترکند و آیه شریفه هم ناظر به اصل عنوان است و هیچ اشاره‌ای به مراتب خیرات ندارد. سپس می‌گوید: در نتیجه اگر ما بخواهیم آیه شریفه (فاستبقوا الخیرات) را- برطبق مفاد هیئت افعل- حمل بر وجوب کنیم و بگوییم: «آیه شریفه، دلالت بر وجوب استباق می‌کند» از وجود این استباق، عدمش لازم می‌آید، زیرا وقتی خیرِ اوّل را مورد استباق قرار دادید، سؤال می‌شود: چرا به خیرِ دوم، استباق نشد؟ در ملاک وجوب استباق، فرقی میان خیرِ اوّل و خیرِ دوم وجود ندارد. بنابراین، وجوب استباق به خیرات، لازمه‌اش این است که خیری مقدّم بر خیر دیگر شود و تقدیم خیری بر خیر دیگر، لازمه‌اش عدم وجوب استباق است، زیرا نسبت به خیرِ دوم، استباقی صورت نگرفته است. پس ما چطور می‌توانیم این آیه شریفه را حمل بر وجوب استباق نماییم؟ مستشکل می‌گوید: قرینه عقلیه «ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال» اقتضا

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۷

می‌کند که ما از ظاهر آیه شریفه رفع ید کرده و از مسأله وجوب استباق، صرف نظر کنیم. ولی از کلام مستشکل استفاده نمی‌شود که وقتی نتوانستیم آیه شریفه را حمل بر وجوب استباق نماییم، پس بر چه معنایی باید حمل کنیم؟ شاید بخواهد بگوید: «باید حمل بر استحباب نماییم»، درحالی‌که در مورد استحباب نیز همین اشکال وارد است. اشکال «ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال» اختصاص به «وجوب استباق» ندارد بلکه در مورد «استحباب استباق» نیز مطرح است، چون ملاک در استحباب نیز همان اتصاف به

خیریّت و انطباق عنوان خیریّت است و همه خیرات، در این معنا مشترکند، بـدون اینکه کمترین فرقی بین خیرِ اوّل و خیرِ دوم وجود داشـته باشد، بنابراین، از استحباب استباق به خیرِ اوّل، لازم می‌آید عدم استحباب استباق به خیرِ دوم، درحالی‌که فرقی بین خیرِ اوّل و خیر دوم وجود نـدارد. پس در اینجـا چه بایـد گفت؟ شایـد مستشـکل بخواهـد همـان مطلبی را بگویـد که مرحوم آخونـد در کفایه مطرح کرده است. ایشان می‌فرماید: بعید نیست که امر در (اسـتبقوا) و (سارعوا) را امر ارشادی بگیریم و بگوییم: «امر در این دو آیه، نه دلالت بر وجوب دارد و نه دلالت بر اسـتحباب، بلکه ارشاد به مسأله‌ای است که خود عقل، مستقلًا در آن مسئله حاکم است و آن عبارت از مسأله «حسن الاسـتباق» و «حسن المسارعهٔ» است[۳۹۱]. اگر ما کلام مستشـکل را این‌گونه توجیه کنیم، تا حدّی قابل قبول است. اما اگر نظر بر این باشـد که مسأله وجوب را کنار گذاشـته و اسـتحباب را در آن پیاده کنیم، اشکال «ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال» در مورد استحباب هم جریان پیدا می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۸

پاسخ اشـکال پنجم: از این اشکال به چند صورت می‌توان پاسخ داد: پاسخ اوّل: آیا در آیه شریفه (استبقوا الخیرات) آنچه اتصاف به سَبْق پیدا می‌کند، فاعل (اسـتبقوا) است یا «خیرات» است که بعضـی نسبت به بعض دیگر، اتصاف به سَبْق پیدا کنند؟ ظاهر (استبقوا) خطاب به مکلّفین است، یعنی «ای مکلّفین، اسـتباق کنید به‌سوی خیرات، یعنی به‌سوی همه خیرها». بنابراین، در هر خیری به تنهایی، یـک اسـتباق مطرح اسـت. نه اینکه آیه بخواهـد مسـابقه را در مـورد خیرات مطرح کنـد و بخواهـد بـا نظر کردن به مجمـوع خیرات بگویـد: «هرکسـی به تنهایی، در ارتباط با مجموع خیرات، یک سـبق و لحوق و اسـتباق و تقدّم و تأخّری داشـته باشد». به بیان دیگر: همان گونه که ما گفتیم: آیه شـریفه در مورد واجبات کفائی است. در واجبات کفائی، مسابقه بین مکلّفین است. اسـتباق بین زیـد و عَمْرو است. و از اینکه مسابقه بین مکلّفین است، بایـد اسـتفاده کنیم که تکلیف، تکلیفی است که ارتباط به همه مکلّفین دارد و آن، تنها در واجبات کفائی مطرح است ولی در واجبات عینی که هرکسی تکلیف مستقلی دارد و موافقت و مخالفتش هیچ‌گونه ارتباطی به موافقت و مخـالفت دیگری نـدارد، اسـتباق نمی‌توانـد مفهوم داشـته باشـد. در واجبات کفائی، تک‌تک مکلّفین، مشـمول این آیه شریفه می‌باشـند، یـک خیر که مشترک بین همه مکلّفین است، به نـام واجب کفـائی در اینجـا مطرح است و به همه مکلّفین خطـاب شده است که در راه رسیدن به این خیر، بعضی از شما بر بعض دیگر سبقت بگیرید، به لحاظ اینکه در واجب کفائی هرکس سبقت بگیرد، اسـتحقاق مثوبت پیـدا می‌کنـد و ثواب اتیـان واجب کفـائی، به همه مکلّفین داده نمی‌شود. بنـابراین، آیه شـریفه نمی‌خواهد بفرمایـد: «هر مکلّفی موظّـف است که مسـابقه بین مجموع خیرات را ملاحظه کنـد»، بلکه اگر یـک خیر هم به‌عنوان واجب کفـائی داشته باشیم (استبقوا) در مورد آن مطرح است، یعنی به همه مکلّفین خطاب شده است که

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۱۹

برای رسیدن به غرض مولا و تحقق مأمور به، بعضی از شما بر بعض دیگر سبقت بگیرید. ظاهر آیه این است که مسابقه بین مکلّفین را مطرح کرده نـه مسـابقه بیـن خیرات را. پاسـخ دوم: برفرض که مـا قبـول کنیم آیه شـریفه استباق بین خیرات را مطرح می‌کنـد نه اسـتباق بین مکلّفین را، مستشـکل در اینجا یک قرینه عقلی آورد و از راه آن قرینه عقلی، مسأله وجوب استباق را- و به قول، ما حتّی استحباب استباق را- از بین برد و امر در آیه شریفه را به‌صورت امر ارشادی مطرح کرد. به مستشکل می‌گوییم: ما قرینه عقلی شما را قبول نداریم. شـما می‌گویید: وقتی دو خیر را با هم مقایسه می‌کنیم، استباقْ نسبت به هر دو خیر نمی‌شود و به ناچار باید یکی از آن دو، قبل از دیگری تحقق پیـدا کند،[۳۹۲] در نتیجه وجوب اسـتباق، معنا نـدارد. ما می‌گوییم: آیا در مورد «أنقذ الغریق»، اگر دو نفر در حال غرق شدن باشـند، شما می‌توانید این حرف را مطرح کنید و بگویید: چون امکان انقاذ هر دو غریق نیست پس «أنقذ الغریق» دلالـت بر وجوب انقـاذ نمی‌کنـد؟ یا اینکه در آنجا مسأله أهمّ و مهمّ- و به‌عبارت دیگر: مسأله تزاحم[۳۹۳]- را مطرح می‌کنید؟ در متزاحمین، ملاـک و منـاط تکلیف در هر دو وجود دارد. ملاـک تکلیفِ وجوبِ انقـاذ، حفظ نفس محترمه است که در مورد هر دو

غریق مطرح است. ولی در مقام عمل و اطاعت تکلیف مولا، قدرت بر جمع بین دو انقاذ نداریم، اما این عدم قدرت، وجوب انقاذ را از بین نمی‌برد و «أنقذ الغریق» با عموم و اطلاقش باقی است. ولی باید در اینجا قاعده باب تزاحم پیاده شود. قاعده باب تزاحم این است که اگر یکی از این دو،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۲۰

اهمّ از دیگری بود و یا لااقلّ محتمل الأهمیّة نسبت به دیگری بود، آن را بر دیگری مقدّم بداریم. مثلًا در تزاحم بین صلاة و ازاله، ازاله اهمّ از صلاة است، زیرا ازاله، واجب فوری و صلاة، واجب موسّع است. و اگر اهمّ یا محتمل الأهمیّة وجود نداشته باشد، مسأله تخییر مطرح است. حال به مستشکل می‌گوییم: شما چرا معنایی که خودتان در مورد (فاستبقوا الخیرات) مطرح کردید، رعایت نمی‌کنید؟ شما می‌گویید: «اگر خیرِ اوّل مقدّم شود، امکان تقدیم خیرِ دوم وجود ندارد. یعنی جمع بین استباق به خیر اوّل و خیر دوم امکان ندارد»، در این صورت، چرا هیئت افعل را از مفاد خودش کنار می‌برید؟ چرا معنای هیئت افعل- که وجوب استباق است- را کنار می‌گذارید؟ وجوب استباق، به قوّت خودش باقی است ولی در مقام عمل، امکان جمع وجود ندارد، زیرا ملاک و مناط در هر دو خیر وجود دارد. در این صورت، مسأله مراتب و أهمّ و مهمّ پیش می‌آید. اگر یکی از دو خیر، اهمّ یا محتمل الأهمیّة نسبت به دیگری باشد، آن خیر- ازنظر وجوب استباق- تقدّم دارد و اگر هر دو خیر در رتبه واحدی بودند و أهمّ و مهمّی در کار نبود، مسأله تخییر مطرح است، مثل همان «أنقذ الغریق» که در باب متزاحمین مطرح می‌شود. پاسخ سوم: مستشکل می‌گفت: «آیه شریفه (فاستبقوا الخیرات) می‌خواهد استباق را در مورد خیرات مطرح کند نه در مورد مکلّفین. و در این صورت قرینه عقلی «ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال» اقتضا می‌کند که استباقْ وجوب نداشته باشد و ظهور هیئت افعل در وجوب کنار گذاشته شود». ما گفتیم: «در کلام مستشکل اشاره‌ای نشده است که وقتی نتوانستیم آیه شریفه را بر وجوب حمل کنیم، پس بر چه معنایی باید حمل کنیم؟ و اگر ایشان بخواهد بگوید:

«آیه شریفه، حمل بر استحباب می‌شود». می‌گوییم: قرینه عقلی «ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال»، همان‌طور که مانع از حمل آیه شریفه بر وجوب است، مانع از حمل

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۲۱

آن بر استحباب نیز می‌باشد.[۳۹۴] سپس گفتیم: «ممکن است ایشان بخواهد امر را امر ارشادی بگیرد». اکنون می‌خواهیم این معنا را نیز مورد مناقشه قرار دهیم، زیرا: اوّلًا: امر ارشادی تابع این است که ببینیم آیا عقل، در مورد امر ارشادی، حکم به حُسن دارد یا نه؟ ما وقتی به عقل مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم اگرچه عقل، حکم به حُسن می‌کند، ولی خیرات را با هم مقایسه نمی‌کند و حکم به حسن استباق بنماید بلکه خیرات را در مقابل ترکشان و در مقابل امور غیر خیر ملاحظه کرده و حکم به حسن استباق نسبت به آنها می‌کند. اگر ما بخواهیم امر در آیه شریفه (فاستبقوا الخیرات) را حمل بر ارشاد کنیم، باید بپذیریم که عقل، به همین کیفیتی که در آیه مطرح است، حکم به حسن استباق می‌نماید. این مسئله در آیه شریفه (أطیعوا اللَّه) روشن است. اطاعة اللَّه، قبل از اینکه در آیه شریفه، مأمور به واقع شود، عقلْ حکم به حسن آن و لزوم آن می‌کند. لزوم عقلی به نفس همین اطاعة اللَّه تعلّق گرفته و آیه شریفه هم حکم را روی همین اطاعة اللَّه برده است. و به عبارت دیگر: مورد حکم عقل و مورد امر ارشادی، یک عنوان است. حال اگر ما بخواهیم در ما نحن فیه هم مسأله امر ارشادی را مطرح کنیم، باید حکم عقل هم به همین مورد و با همین خصوصیت مطرح باشد. ما اگرچند خیر را به عقل عرضه بداریم، می‌بینیم عقل در ارتباط با تقدیم یا تأخیرِ خیری نسبت به خیرِ دیگر حکمی ندارد بلکه می‌گوید: «کار خیر را باید هرچه زودتر انجام داد»، عقل، این استباق به خیر را در مقابل ترک آن و در مقابل اشتغال به اموری که اتصاف به خیر ندارند مطرح می‌کند، نه اینکه بگوید: «در بعضی از این خیرات، نسبت به بعض دیگر، حسن وجود دارد». در حقیقت، آن ارشادی که مرحوم آخوند در کفایه مطرح می‌کند، غیر از ارشادی

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۲۲

است که کلام مستشکل حمل برآن می‌شود. مرحوم آخوند، آیه شریفه را این‌گونه معنا نکرد، بلکه استباق به خیر را به همان معنای ظاهرش- که قائل به وجوب فوریت از آن استفاده می‌کرد- دانست، با این تفاوت که مرحوم آخوند، وجوب آن را نپذیرفت. همان چیزی را که قائل به فوریت، می‌خواست وجوب آن را از آیه شریفه استفاده کند، مرحوم آخوند می‌فرمود: این چیز- با قطع‌نظر از آیه- حُسن عقلی دارد و آیه شریفه هم ارشاد به این حسن عقلی دارد. یعنی درحقیقت، محور هر دو حرف یک چیز است. اما در ارتباط با کلام مستشکل اگر بخواهیم یک ارشادی درست کنیم، تابع این است که در همین موردی که امر ارشادی آیه شریفه در آن مطرح است، ما یک چنین حکم به حُسن، از ناحیه عقل بیاوریم، درحالی‌که وقتی ما به عقل مراجعه می‌کنیم، چنین مسأله‌ای از نظر عقل، مطرح نیست. عقل می‌گوید: «مسارعت به‌سوی خیر- به‌معنای مقایسه با غیر خیر و ترک خیر- حُسن دارد». اما اینکه خیرات را کنار هم قرار داده و بین این‌ها مسأله استباق را مطرح کنیم، در چنین چیزی، حکم به حسن، معنا ندارد. و علاوه بر این، همان اشکال استحباب و وجوب، در مورد حُسن عقلی هم جریان دارد. وقتی- بنا بر فرض- ملاکْ اصل اشتراک در خیریت است نه ملاحظه مراتب خیریت، چه فرقی بین خیرِ اوّل و خیر دوم وجود دارد که عقلْ حکم به حسن استباق بنماید؟ آن‌وقت چگونه می‌شود ما آیه شریفه را طوری معنا کنیم که نه وجوب در آن معنا داشته باشد نه استحباب و نه ارشاد؟ در نتیجه این حرفی که مستشکل مطرح کرده بود باطل است. نتیجه بحث در ارتباط با مسأله فور و تراخی از آنچه گفته شد نتیجه گرفته می‌شود که ما نه از نظر لغت و مفاد هیئت افعل چیزی داریم که دلالت بر فوریت کند و نه در خصوص اوامر شرعیه، آیه یا روایتی داریم که بر مسأله فوریت- به آن نحوی که محلّ نزاع است- دلالت کند. لذا هم قول به فور

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۲۳

باطل است و هم قول به تراخی- به‌معنای تقیید به تراخی نه به‌معنای جواز تراخی- باطل است. چون گفتیم: قائل به تراخی مسأله جواز تراخی را مطرح نمی‌کند بلکه مراد او تقیید به تراخی است.

تذییل بحث فور و تراخی

اگر کسی قائل به فوریت شد- چه در مورد خصوص اوامر شرعیه باشد یا در مطلق اوامر- و معنای فوریت هم تقیید به فوریت بود، آیا اگر مکلّفْ قید فوریّت را در مقام عمل ملاحظه نکرد و مأمور به را در زمان اوّل انجام نداد، در زمان ثانی، تکلیف برای او ثابت است یا اینکه چون تکلیفْ مقیّد به فوریّت بوده و «إذا انتفی القید انتفی المقیّد»، پس تکلیف کنار رفته و در زمان ثانی، تکلیفی وجود ندارد؟ در پاسخ این سؤال می‌گوییم: به‌طور کلّی در مقیّد و قیدها، ما به دو نوع مقیّد و قید برخورد می‌کنیم: ۱- مقیَّد و قیدی که به نحو وحدت مطلوب مطرح است، یعنی مولا در ارتباط با این مقیَّد و قید، بیش از یک مطلوب ندارد و آن عبارت از مقیّد با توجه به قید است به‌طوری که اگر قیدش منتفی شود، دیگر ذات مقیّد، هیچ مطلوبیتی برای مولا ندارد، مثل اینکه مولا بگوید: «أعتق رقبةً مقیّدةً بالإیمان» و ما فهمیدیم که هدف مولا، بیشتر از یک مطلوب نیست و آن «عتق رقبه مؤمنه» است، به‌طوری که اگر رقبه غیر مؤمنه آزاد شود، اصلًا سر سوزنی هدف مولا تحقّق پیدا نکرده است. ۲- مقیّد و قیدی که به نحو تعدّد مطلوب مطرح است، مثل نمازهای یومیّه که مقید به وقت است. نماز ظهر و عصر، مقیّد است به ما بین زوال تا غروب شمس، ولی نحوه تقیّد آن، به نحو وحدت مطلوب نیست که اگر کسی عمداً رعایت این قید را نکرد، دیگر حتی قضای نماز ظهر و عصر هم بر او واجب نباشد. خیر، مولا در ارتباط با

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۲۴

نمازهای یومیّه- به‌لحاظ تقیّد به وقت- دو مطلوب دارد: یکی اصل صلاهٔ و دیگری واقع ساختن آن در وقت خاصّ است، حال اگر این قید رعایت نشد- عمدی باشد یا غیر عمدی- اصل لزوم صلاهٔ به قوّت خودش باقی است و بعد از وقت هم لازم است انسان آن نماز را به‌عنوان قضا انجام دهد. در ما نحن فیه هم بنا بر قول به فور، مسأله تقیّد تکلیف به فوریّت مطرح است، در این صورت اگر برای ما روشن شود که تقید در اینجا مثل تقیّد در «أعتق الرقبهٔ المؤمنهٔ» است، نتیجه این می‌شود که اگر فوریت رعایت نشد، تکلیفْ در زمان ثانی وجود نخواهد داشت و هدف مولا نمی‌تواند در زمان ثانی تحقق یابد، زیرا مولا یک تکلیف داشته و آن‌هم مقید به فوریّت بوده و تقیّدش هم به نحو وحدت مطلوب بوده است. اما اگر مسأله تقیّد به فوریت، به نحو تعدّد مطلوب بود[۳۹۵]- مانند مسأله تقیّد به وقت- در این صورت، با اخلال به فوریت، اصل تکلیف در زمان دوم و سوم هم باقی است و بر مکلّف لازم است که با اخلال به فوریت، تکلیف را در زمان دوم انجام دهد. مسئله ازنظر مقام ثبوت به این صورت است ولی آیا از نظر مقام اثبات چگونه است؟ آیا تقیّد به فوریّت، از قبیل «أعتق الرقبهٔ المؤمنهٔ» است یا از قبیل تقیّد به وقت؟

آیا از قبیل وحدت مطلوب است یا از قبیل تعدّد مطلوب؟ نهایت چیزی که ما از ادلّه استفاده کنیم، اصل تقیّد به فوریت است و راهی برای اثبات کیفیت و نوع آن نداریم. حال آیا مکلّف باید مأمور به را در زمان ثانی انجام دهد یا نه؟ آیا یک دلیل لفظی یا اصل عملی وجود دارد که وظیفه مکلّف را در زمان ثانی مشخص کند؟ در اینجا در مورد اصل لفظی ممکن است کسی بگوید: مقتضای اطلاق، عدم وجوب در زمان دوم است، زیرا همان‌طور که اصل تکلیف نیاز به بیان مولا دارد، ثبوت تکلیف در زمان ثانی هم نیاز به بیان مولا دارد و اگر مولا متعرّض آن نشد، نفس

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۲۵

همین عدم تعرّض مولا سبب می‌شود که به اطلاقْ تمسک کرده و حکم به عدم وجوب اتیان مأمور به در زمان ثانی بنماییم. البته در اینجا نمی‌خواهیم بگوییم: «عقل، حکم به عدم تکلیف می‌کند»،[۳۹۶] بلکه این، استفاده از اطلاق است. همان‌طور که در «أعتق الرقبهٔ»، اگر مولاـ قید ایمان را نیاورد و مقدّمات حکمت تمام بود، به اطلاق تمسک کرده و عدم مدخلیت قید ایمان را اثبات می‌کنیم. در اینجا هم می‌گوییم: اگر با فرض اخلال به فوریت، بر مکلّف لازم بود که مأمور به را در زمان ثانی اتیان کند، باید مولا این مطلب را بیان می‌کرد. حال که بیان نکرده و مقدمات حکمت تمام است، به اطلاق تمسّک کرده و از راه تمسک به اطلاق، درمی‌یابیم که اتیان مأمور به در زمان ثانی واجب نیست. این مسئله، تمسک به حکم عقل نیست بلکه تمسک به عدم تعرّض مولاست.

مولا تکلیفی دارد و تکلیفش هم مقیّد به فوریّت است و نسبت به ثبوت تکلیف در زمان ثانی هم تعرّضی نکرده است، درحالی‌که در مقام بیان بوده و سایر مقدّمات حکمت هم تمام است، لازمه اطلاق، نفی تکلیف در زمان ثانی است. نه بقاء تکلیف در زمان ثانی. همان‌طور که قید ایمان در مورد رقبه مؤمنه، نیاز به بیان مولا دارد در اینجا هم تعرّض به ثبوت حکم در زمان دوم در صورت اخلال به فوریّت- نیاز به بیان مولاـ دارد و چون مولاـ در مقام اهمال و اجمال نبوده و ذکری از این مسئله به میان نیاورده است، استفاده می‌کنیم که در زمان دوم، وجوبی در کار نبوده است و الّا بیان آن بر مولا لازم بود. اما اگر اطلاقی وجود نداشت و نوبت به اصل عملی رسید، آیا مقتضای اصل عملی چیست؟ در اینجا یک تقریری برای استصحاب است که البته ما ندیدیم کسی آن را مطرح کرده باشد ولی با توجه به اینکه ما مشابه آن را در بعضی از بحث‌های فقهی خود مطرح کرده و مسأله وجوب قضا را- به کیفیتی که به‌نظر آمده بود- ثابت کردیم،

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۲۶

در اینجا هم همان مطلب را مطرح می‌کنیم. بیان مطلب: بعد از آنکه تکلیف از ناحیه مولا توجّه پیدا کرد و اشتغال ذمّه حاصل شد، در اینجا اگر تقیّد به نحو وحدت مطلوب باشد، با انتفاء قید، تکلیف هم ساقط می‌شود و اگر به نحو تعدّد مطلوب باشد، با انتفاء قید،

تکلیفْ باقی است. و بین این دو قطع، برای ما شک پیدا می‌شود لذا ما شک می‌کنیم که آیا تکلیف مولا باقی است یا نه؟ در مسأله وقت، اگر واجبی مقیّد به وقت خاصّی باشد مثلًا کسی نذر کند امسال حجّ انجام دهد- یعنی حجّ مقیّد به امسال- حال اگر مخالفت کرد و حجّ را در این سال انجام نداد، بحث می‌شود که آیا قضاء این حجّ، واجب است یا نه؟ یک راه برای حکم به وجوب قضاء، همین مسأله استصحاب است. در اینجا به‌واسطه صیغه نذر، یک تکلیف الهی گریبان مکلّف را گرفته است. اگر تقیّد به وقت، به‌صورت وحدت مطلوب باشد، با گذشتن امسال و عدم اتیان به حجّ، دیگر جایی برای وجوب وفای به نذر باقی نمی‌ماند. اما اگر به نحو تعدّد مطلوب باشد، با اخلال به حجّ در امسال، اصل حجّ و وجوب وفای به نذر به‌عهده این شخص است. ما نحن فیه روشن‌تر از مسأله نذر است، چون در مسأله نذر ممکن است کسی بگوید: «مسأله وحدت و تعدّد، به خود ناذر ارتباط دارد» ولی در مسأله تقیّد به فوریّت، هیچ‌گونه ارتباطی به مکلّف ندارد بلکه مسئله، به‌طور مستقیم مربوط به تکلیف مولا است. اگر تقیّدش به فوریت، به نحو وحدت باشد، با اخلال به فوریت، تکلیفْ ساقط می‌شود و اگر به نحو تعدّد باشد، با اخلال به فوریّت، تکلیفْ باقی است. ولی ما چون نحوه تقیّد را نمی‌دانیم، برایمان شک پیدا می‌شود که آیا با اخلال به فوریّت، تکلیف مولا ساقط می‌شود یا نه؟ در اینجا با تمسک به استصحاب کلّی قسم ثانی، استصحاب بقاء تکلیف را جاری می‌کنیم و نتیجه این می‌شود که با اخلال به فوریت، تکلیفْ از بین نرفته و اشتغال و تکلیفْ به قوّت خودش باقی است. به‌نظر می‌رسد این راهی است که ما می‌توانیم به کمک آن، در واجبات موقّت، مسأله وجوب قضاء در خارج از وقت را ثابت کنیم و با استفاده از همین راه می‌توانیم در

اصول فقه شیعه، ج۳، ص: ۵۲۷

ما نحن فیه- که به فوریت، اخلال وارد شده است- بقاء تکلیف را ثابت کنیم. در نتیجه مفاد اصل عملی، مغایر با مفاد اطلاق خواهد بود. مفاد اطلاق، عدم وجوب اتیان در زمان ثانی بود. ولی در صورتی که نوبت به اصول عملیه برسد، مفاد استصحاب، وجوب اتیان در زمان ثانی و بقاء اشتغال ذمّه مکلّفْ به اصل تکلیف است. اللهم وفّقنا لما تحبّ و ترضی الحمد لله ربّ العالمین پاییز ۱۳۷۶ [۳۹۷]

---

[۱] (۱)- هود: ۹۷

[۲] (۲)- هود: ۸۲

[۳] (۳)- کهف: ۷۱

[۴] (۴)- هود: ۸۲

[۵] (۵)- هود: ۹۷

[۶] (۶)- نهایة الاصول، ج ۱، ص ۸۵

[۷] (۱)- قید« فی‌الجمله» به این جهت است که طلب دارای خصوصیاتی است که بعداً ذکر می‌شود.

[۸] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۸۹ و ۹۰

[۹] (۱)- قال فی الفصول:« الحقّ أنّ لفظ الأمر مشترک بین الطلب المخصوص کما یقال: أمره بکذا، و بین الشأن، کما یقال: شغله أمر کذا» ثمّ قال:« المراد بالطلب المخصوص طلب العالی من الدانی حصول الفعل علی سبیل الإلزام ...». الفصول الغرویهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۶۲ و ۶۳

[۱۰] (۱)- الأعراف: ۱۷۹

[۱۱] (۱)- الکهف: ۷۱

[۱۲] (۱)- تذکر: اشکال فوق بنابراین مبناست که موضوع له در مواد مشتقات، عبارت از مادّه خالی از هیئت باشد و این همان مبنایی است که محققین اختیار کرده‌اند و ما نیز آن را پذیرفتیم. همان‌طور که معنای مادّه باید در تمامی مشتقات جریان داشته باشد، لفظ مادّه نیز باید جریان داشته باشد و الّا اگر هیئت مخصوصی در مادّه اخذ شده باشد دیگر نمی‌تواند در همه مشتقات جریان داشته باشد. لذا اگر معنای جمله معروفی که می‌گویند:« مصدر، اصل کلام است» این باشد که« آن چیزی که واضع، در معانی حدیثه، ابتدائاً وضع می‌کند عبارت از مصدر است و مصدر هم دارای ماده و هم دارای هیئت است و هیئات آن مانند هیئت‌های فعل ماضی و مضارع مضبوط است» در این صورت، مصدر نمی‌تواند درضمن فعل و سایر مشتقات تحقق پیدا کند زیرا هیئت‌ها متضاد هستند و امکان اجتماع بین آنها تحقق ندارد. بنابراین اگر معنای اصالت مصدر، این باشد ما نمی‌توانیم بگوییم:« مصدر، به‌عنوان مبدأ اشتقاق مطرح است»، زیرا مبدأ اشتقاق باید هم ازنظر لفظ و هم از نظر معنا در تمامی مشتقات، مضبوط باشد. مگر اینکه ما بگوییم:« این حرف که« مصدر، اصل کلام است»، توسط افرادی مطرح شده که عقیده داشته‌اند مصدر، مبدأ مشتقات است» و یا اینکه بگوییم:« این حرف، اصلًا پایه و اساسی ندارد و واقعیت مسئله غیر از این است و همان‌طور که ما تحقیق کردیم آنچه را واضع به‌عنوان مادّه مشتقات وضع می‌کند، عاری از هیئت است و مصدر هم به جهت امکان تنطّق به ماده وضع شده است یعنی واضع ملاحظه کرده است که گاهی نیاز استعمالی اقتضاء می‌کند که مبدأ، یک معنای متحصّلی داشته باشد، لذا برای امکان تنطق به ماده، هیئتی به نام هیئت فَعْل وضع کرده است که این هیئت، چیزی زائد بر معنای مادّه ندارد بلکه فقط برای امکان تلفظ به مادّه به‌صورت کلمه- نه به‌صورت حروف« ض، ر، ب»- است». در نتیجه، دیگر در مورد مصدر نمی‌توان گفت:« مصدر، چیزی است که در آخر معنای فارسی آن« دن» یا« تن» باشد» زیرا آن معانی که در آنها« دن» یا« تن» باشد، زائد بر معنای مادّه در آنها تحقّق دارد. به‌عبارت دیگر: یک وقت شما« ضَرْب» را به‌معنای« کتک» معنا می‌کنید، این همان چیزی است که ما می‌گوییم. یعنی« ضَرْب» همان معنای« ض، ر، ب» است و برای اینکه بتوان این را در قالب کلمه آورد، آن را در قالب هیئت مصدر می‌آورند. ولی هیئت مصدر، چیزی به‌معنا اضافه نمی‌کند. به‌خلاف اینکه« ضرب» را به‌معنای« کتک زدن» بدانیم، که این« زدن» اضافه بر معنای اصلی است. بالاخره خلاصه اشکالی که بر مرحوم آخوند و قائلین به اشتراک لفظی وارد کردیم این است که خصوصیتی که در مشترک لفظی باید تحقّق داشته باشد در اینجا تحقّق ندارد، زیرا در مورد« عین» ملاحظه می‌کنیم که مادّه و هیئت در تمام وضع‌ها ملاحظه شده است ولی در ما نحن فیه نمی‌توانیم لفظ واحدی را درنظر بگیریم. وقتی معنای« شیء» را درنظر می‌گیریم، کلمه« امر» به مادّه و هیئتش برای آن وضع شده است به‌گونه‌ای که اگر کوچک‌ترین تغییری در هیئت آن بدهیم و مثلًا« أمر» را به‌صورت« إمر» بخوانیم، معنا تغییر می‌کند ولی در« أمر» به‌معنای« طلب»، آنچه نقش دارد فقط مادّه« أ، م، ر» است بدون اینکه هیئت خاصی داشته باشد. پس در اینجا درحقیقت، دو لفظ و دو معناست نه یک لفظ و دو معنا، در نتیجه، اشتراک لفظی تحقق ندارد.

[۱۳] (۱)- هود: ۹۷

[۱۴] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۲۸

[۱۵] (۲)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۸۶ و ۸۷

[۱۶] (۳)- زیرا شیء دارای معنای عامی است که بعداً پیرامون آن صحبت خواهیم کرد.

[۱۷] (۴)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۸۶ و ۸۷

[۱۸] (۱)- یادآوری: مرحوم آخوند می‌فرماید:« لا یبعد دعوی کونه حقیقهٔ فی الطلب فی الجملهٔ و الشیء». کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹۰. با توجه به اینکه ایشان قید« فی‌الجمله» را در مورد« الشیء» ذکر نمی‌کند، مقتضای کلام ایشان این است که امر هم یکی از الفاظ عامّه است و هرجا بتوانیم کلمه« شیء» را به کار ببریم باید بتوانیم کلمه امر را نیز به کار ببریم.

[۱۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹۰

[۲۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹۰ و ۹۱

[۲۱] (۲)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۳۷ و ۲۳۸، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۳۱ و ۱۳۲

[۲۲] (۱)- هود: ۹۷

[۲۳] (۱)- اوامر در ثلاثی و رباعی، مجرّد و مزید فیه، از مشابهات هیئت افْعَلْ می‌باشند.

[۲۴] (۲)- توضیح بیشتر این مطلب، در ضمن توضیح کلام امام خمینی رحمه الله خواهد آمد.

[۲۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹۰

[۲۶] (۱)- زیرا ممکن است کسی هیئت افْعَلْ را به‌صورت لغو و یا به‌صورت مجاز استعمال کند که ما کاری با آنان نداریم.

[۲۷] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۳۸ و ۲۳۹، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۳۱ و ۱۳۲

[۲۸] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۱۷۵ و ۱۷۶

[۲۹] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۲، ص ۱۲ و ۱۳

[۳۰] (۱)- آل عمران: ۱۰۶

[۳۱] (۱)- کفایهٔ الاصول: ج ۱، ص ۹۱

[۳۲] (۱)- بر خلاف مرحوم آخوند که این مثال را داخل در امر می‌دانست.

[۳۳] (۲)- نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۶ و ۸۷

[۳۴] (۱)- عنوان« تغلیظ القول» را در کلام محقق قمّی در قوانین الاصول نیافتیم و ظاهراً این تعبیر از عبارت« الاستعلاء ظاهر فی الإلزام» در کلام ایشان استفاده شده است. قوانین الاصول، ج ۱، ص ۸۱ مرحوم محقق اصفهانی می‌فرماید: لا یقال: لیس مطلق الإیجاب موجباً لاستحقاق العقاب بل إذا کان من العالی. لأنّا نقول: الأمر و إن کان کذلک إلّا أنّ علوّ الباعث و الطالب مفروغ عنه فاعتباره فی مفهوم الأمر و عدمه لا یکاد یفید فائدهٔ أُصولیهٔ، و لعلّه لأجل هذا بنی المحقق القمّی رحمه الله علی أنّ الاستعلاء المعتبر فی الأمر هو الإیجاب، زاعماً أنّ الاستعلاء تغلیظ القول فی مقام البعث حیث لم یجد فائدهٔ أُصولیهٔ للبحث عن اعتبار العلوّ و الاستعلاء. نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۱۸۰

[۳۵] (۱)- این قول را مرحوم آخوند به صورت احتمال مطرح کرده و آن را ردّ نموده است و مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه به بعض الأساطین نسبت داده است. رجوع شود به: کفایهٔ الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۹۱.

[۳۶] (۲)- هرچند مرحوم آخوند، با اشاره از این مطلب گذشته است.

[۳۷] (۱)- تذکر: این بحث بنا بر هر دو قولی که در معنای امر مطرح است، جریان دارد، هم بنا بر قول امام خمینی رحمه الله که معنای اصطلاحی و لغوی را یکی می‌دانست و جامع اسمی درست می‌کرد و هم بنا بر قول مرحوم آخوند و دیگران که معنای اصطلاحی را قول مخصوص می‌دانستند.

[۳۸] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹۲

[۳۹] (۱)- مقالات الاصول، ج ۱، ص ۲۰۷، نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۱۶۰- ۱۶۳

[۴۰] (۲)- النور: ۶۳

[۴۱] (۳)- یکی از مباحثی که به‌زودی مطرح خواهیم کرد، دلالت هیئت افْعَلْ و مشابه آن بر وجوب است.

[۴۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹۲

[۴۳] (۱)- با قطع‌نظر از اشکالی که در مورد اضافه« أمر» به ضمیر« ه» مطرح کردیم.

[۴۴] (۲)- زیرا برای ما معلوم است که امر استحبابی، وجوب حذر ندارد.

[۴۵] (۳)- نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۱۶۱ و ۱۶۲

[۴۶] (۱)- الأعرف: ۱۲

[۴۷] (۲)- البقرة: ۳۴

[۴۸] (۳)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۲

[۴۹] (۱)- وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۵۴،(باب ۳ من أبواب السّواک، ح ۴).

[۵۰] (۱)- تذکر: حضرت استاد« دام ظلّه»، در اینجا تنها بیان اوّل مرحوم عراقی را مطرح کرده‌اند. رجوع شود به: نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۱۶۰- ۱۶۳

[۵۱] (۱)- در صورتی که عدم وجود قدر متیقن هم یکی از مقدمات حکمت باشد. مرحوم آخوند آن را جزء مقدمات حکمت می‌داند ولی بعضی آن را نفی می‌کنند.

[۵۲] (۱)- نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۱۶۰- ۱۶۳

[۵۳] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۲، ص ۱۴

[۵۴] (۱)- رجوع شود به: شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۴۳ و الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۴۲۷ و ۴۲۸ و نهایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۰

[۵۵] (۲)- این راه‌ها در کلام مرحوم آیت‌اللّه بروجردی مطرح شده است. رجوع شود به: نهایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۰

[۵۶] (۱)- نهایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۰

[۵۷] (۱)- اراده، دارای مراتبی است که در همین بحث مطرح خواهد شد.

[۵۸] (۱)- کفایة الاصول، ج ۲، ص ۳۱۴

[۵۹] (۲)- بدون اینکه اشاره داشته باشد که این مطلب، مربوط به استادش مرحوم آخوند است.

[۶۰] (۳)- نهایة الاصول: ج ۱، ص ۱۰۰ و ۱۰۱

[۶۱] (۱)- اگر عقلاء هم اعتبار ملکیت نکنند، شارع- به مقتضای ادلّه صحت بیع فضولی- ملکیت را اعتبار کرده است.

[۶۲] (۱)- نهایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۱ و ۱۰۲

[۶۳] (۱)- نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۱۶۰- ۱۶۳ تذکر: کلام مرحوم عراقی در صفحات ۶۶- ۷۰ از همین جلد به‌طور مبسوط مورد بررسی قرار گرفته است.

[۶۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۵

[۶۵] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۱

[۶۶] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۳

[۶۷] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۳

[۶۸] (۲)- چون کتاب قواعد فقهیّه شهید اوّل رحمه الله، دارای ترتیب و نظم خاصی نبوده، مرحوم فاضل مقداد، آن را مرتب کرده و آن را« نضد القواعد الفقهیة» نامیده است.

[۶۹] (۳)- نضد القواعد الفقهیّة، ص ۱۳۷

[۷۰] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۲ و ۱۰۳

[۷۱] (۲)- طه: ۱۷

[۷۲] (۱)- آیت‌اللَّه خویی این مطلب را به مشهور نسبت داده و نامی از شهید اوّل رحمه الله به میان نیاورده است. رجوع شود به: البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۰۹ و ۴۱۰

[۷۳] (۱)- البقرة: ۲۷۵

[۷۴] (۱)- البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۰۹ و ۴۱۰

[۷۵] (۱)- البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۱۰

[۷۶] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۳

[۷۷] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۳

[۷۸] (۱)- إبراهیم: ۱

[۷۹] (۲)- تذکر: در آیه شریفه(أنّ اللَّهَ لیسَ بظلّامٍ للعَبید)، آل عمران، ۱۸۲، نفی ظلّام، ملازم با نفی ظالم بودن است. توضیح اینکه در مورد انسان‌ها، ممکن است کسی ظلّام نباشد ولی ظالم باشد همان‌طور که ممکن است کسی علّام نباشد ولی عالم باشد، زیرا علّام، مرتبه‌ای بالاتر از عالمیت است ولی در مورد خداوند این‌گونه نیست بلکه هر صفتی که در مورد خداوند وجود داشته باشد باید به نحو کمال تحقق داشته باشد لذا در مورد خداوند، هم به عالم و هم به علّام تعبیر می‌کنیم، چون وقتی علم در خداوند وجود دارد باید به نحو کمال تحقق داشته باشد. در مورد ظلم هم همین‌طور است. وقتی می‌گوید:« خداوند، ظلّام نیست»، یعنی هیچ‌گونه ظلمی در او راه ندارد.

[۸۰] (۱)- النساء: ۱۶۴

[۸۱] (۱)- العنکبوت: ۶۲

[۸۲] (۱)- النحل: ۷۱

[۸۳] (۲)- رجوع شود به: نهایة الحکمة، ج ۲، ص ۱۸۲- ۱۹۰، کشف المراد، ص ۵۷ و ۵۸

[۸۴] (۱)- النساء: ۱۶۴

[۸۵] (۱)- رجوع شود به کشف المراد، ص ۲۸۹ و ۲۹۰، رساله طلب و اراده امام خمینی رحمه الله، بحث« تکلّم».

[۸۶] (۲)- رجوع شود به: المواقف: ص ۲۹۳

[۸۷] (۱)- رجوع شود به: کشف المراد، ص ۲۸۹ و ۲۹۰، رساله طلب و اراده امام خمینی رحمه الله بحث« تکلّم».

[۸۸] (۲)- رساله طلب و اراده، بحث« تکلّم».

[۸۹] (۳)- طه: ۱۷ و ۱۸

[۹۰] (۱)- الشعراء: ۱۹۳ و ۱۹۴

[۹۱] (۲)- الواقعة: ۷۷ و ۷۸

[۹۲] (۱)- النجم: ۴- ۹

[۹۳] (۲)- رساله طلب و اراده امام خمینی، بحث« تکلّم».

[۹۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۵ و ۹۶

[۹۵] (۱)- شرح المواقف، ج ۲، ص ۹۴

[۹۶] (۱)- تهذیب المنطق، المقدّمة.

[۹۷] (۱)- شرح المواقف، ج ۲، ص ۹۴

[۹۸] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۶

[۹۹] (۱)- دلائل الصدق، ج ۱، ص ۱۴۷، طبع النجف الأشرف.

[۱۰۰] (۱)- ضابطه این بود که باید بین ذات و مبدأ، یک ارتباط و قیام به نحو حلول باشد.

[۱۰۱] (۱)- نهج البلاغة، فیض الإسلام، ص ۲۳

[۱۰۲] (۱)- البقرة: ۲۳۱

[۱۰۳] (۲)- النّحل: ۷۱

[۱۰۴] (۱)- النساء: ۱۶۴

[۱۰۵] (۱)- همه روات سند حدیث فوق، ثقه می‌باشند، به جز محمد بن خالد الطیالسی که ممدوح است و تصریحی به وثاقت او نشده است، بنابراین، حدیث فوق، در اصطلاح علم درایه،« حسن» می‌باشد.

[۱۰۶] (۱)- الاصول من الکافی، ج ۱، کتاب التوحید، باب صفات الذات، ح ۱

[۱۰۷] (۱)- النساء: ۱۶۴

[۱۰۸] (۱)- رساله طلب و اراده، بحث« تکلّم».

[۱۰۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۳ و ۹۵

[۱۱۰] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۳- ۹۵

[۱۱۱] (۲)- همان‌طور که ما هم منکر شدیم.

[۱۱۲] (۱)- نهایة الاصول، ج ۱، ص ۹۲ و ۹۳

[۱۱۳] (۱)- امّا مسأله کلام نفسی، مسأله‌ای عقلی و فلسفی است و بر محور وجود و عدم یک واقعیت دور می‌زنند.

[۱۱۴] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۲، ص ۱۶

[۱۱۵] (۱)- تذکر: حضرت استاد« دام ظلّه»، مباحث مربوط به جبر و تفویض را در این دوره از بحث‌های خارج اصول خود مطرح نفرمودند و ما این بحث را از کتاب إیضاح الکفایة اختیار کرده و با تغییر مختصری در عبارات آن و تطبیق مجدّد آن بر اصل درس‌های جبر و تفویض- که توسّط حضرت استاد« دام ظلّه» در ضمن بحث کفایة الاصول مطرح گردیده- ارائه می‌نماییم.

[۱۱۶] (۱)- بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱ و ۱۲(باب ۱ من أبواب العدل، ... ح ۱۸).

[۱۱۷] (۲)- چنین روایتی در کتب روایی نیافتیم.

[۱۱۸] (۳)- چنین روایتی در کتب روایی نیافتیم.

[۱۱۹] (۴)- وسائل الشیعة، ج ۱۸(باب ۱۰ من أبواب حدّ المرتدّ، ح ۴)

[۱۲۰] (۱)- تامّه یا ناقصه بودن علّت، فعلًا مورد بحث ما نیست.

[۱۲۱] (۲)- المطوّل، ص ۵۵

[۱۲۲] (۱)- الأنبیاء: ۶۹

[۱۲۳] (۱)- رجوع شود به: رساله طلب و اراده امام خمینی رحمه الله، بحث جبر و تفویض.

[۱۲۴] (۱)- رجوع شود به: رساله طلب و اراده امام خمینی رحمه الله، بحث جبر و تفویض.

[۱۲۵] (۲)- نهایة الحکمة، ج ۱، ص ۹۸

[۱۲۶] (۱)- نهایة الحکمة، ج ۱، ص ۱۱۴ و ۱۱۵

[۱۲۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۱۲۸] (۱)- فاطر: ۱۵

[۱۲۹] (۱)- فاطر: ۱۵

[۱۳۰] (۱)- الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۲، ص ۲۱۶

[۱۳۱] (۲)- رجوع شود به: الإبانهٔ، ص ۲۰، شرح المواقف للسیّد الشریف الجرجانی، ج ۸، ص ۱۴۶

[۱۳۲] (۱)- البقرهٔ: ۲۸۲.

[۱۳۳] (۲)- الأحزاب: ۲۷.

[۱۳۴] (۱)- تذکر: در تمام نتایج قضایا، براهین و قیاسات، تا زمانی که استحاله اجتماع نقیضین به آنها ضمیمه نشود، نمی‌توان از آنها نتیجه مطلوب را گرفت. مثلًا در قیاس« العالم متغیّر، و کلّ متغیّر حادث، فالعالم حادث»، ممکن است گفته شود: شما از قضیّه مذکور، حدوث عالم را نتیجه گرفتید. چه مانعی دارد که جهان، هم حادث باشد و هم حادث نباشد؟ در پاسخ می‌گوییم: هنگامی که از شکل اوّل،« العالم حادث» را نتیجه می‌گیریم، گویا در دنبال آن، مطلب دیگری هم هست که« چون امکان ندارد عالَم، هم حادث باشد و هم حادث نباشد، پس جهان هستی، فقط حادث است». مثال دیگر: ادلّه و براهین محکمی وجود دارد که ثابت می‌کند خداوند متعال موجود است، امّا اگر کسی بگوید: چه مانعی دارد که خداوند، هم موجود باشد و هم وجود نداشته باشد؟ اینجاست که ما ناچاریم قضیّه عقلیه استحاله اجتماع نقیضین را مطرح کرده بگوییم: یک شیء نمی‌تواند هم موجود باشد و هم موجود نباشد. و وقتی وجود برای خداوند ثابت شد، دیگر نمی‌تواند وجود نداشته باشد. خلاصه اینکه استحاله اجتماع نقیضین، به نتیجه تمام قضایا ضمیمه می‌شود تا ما بتوانیم نتیجه مطلوب را بگیریم.

[۱۳۵] (۱)- الأحزاب: ۲۷

[۱۳۶] (۱)- رجوع شود به: شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۵۵

[۱۳۷] (۲)- جواب نقضی، پاسخی است که خصم نمی‌تواند انکار کند.

[۱۳۸] (۱)- مجدداً یادآوری می‌کنیم که علم خداوند، عین ذاتش می‌باشد، به خلاف علم امیر المؤمنین علیه السلام. علم خداوند، اطلاق دارد ولی علم امیر المؤمنین علیه السلام به آن معنا مطلق نیست. علم خداوند، اکتسابی نیست ولی منشأ علم امیر المؤمنین علیه السلام خداوند متعال است.

[۱۳۹] (۱)- رجوع شود به: الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۶، ص ۳۹۰

[۱۴۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۲، ص ۱۴

[۱۴۱] (۱)- مراد از عبارت فوق، صِرف داشتن معلوم است، نه این که معلوم باید اوّل وجود خارجی داشته باشد و سپس علم به آن تعلّق بگیرد.

[۱۴۲] (۱)- الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۶، ص ۳۸۸

[۱۴۳] (۱)- ص: ۷۲

[۱۴۴] (۱)- ... قال: دخلت علی علیّ بن موسی الرضا علیهما السلام بمرو، فقلت له، یا ابن رسول اللّه: روی لنا عن الصادق جعفر بن محمد علیهما السلام قال:« إنّه لا جبر و لا تفویض بل أمر بین أمرین» فما معناه؟ قال: من زعم أنّ اللّه یفعل أفعالنا ثمّ یعذّبنا علیها، فقد قال بالجبر، و من زعم أنّ اللّه عزّ و جلّ فوّض أمر الخلق و الرزق إلی حججه علیهم السلام، فقد قال بالتفویض و القائل بالجبر کافر و القائل بالتفویض مشرک. فقلت له: یا ابن رسول اللّه: فما« أمر بین أمرین» فقال: وجود السبیل إلی إتیان ما أُمروا به و ترک ما نهوا عنه. فقلت له: فهل للّه عزّ و جلّ مشیّهٔ و إرادهٔ فی ذلک؟ فقال: فأمّا الطاعات فإرادهٔ اللّه و مشیته فیها الأمر بها و الرضا لها و المعاونهٔ علیها، و إرادته و مشیّته فی المعاصی النهی عنها و السخط لها و الخذلان علیها، قلت: فللّهِ فیها القضاء؟ قال نعم، ما من فعل یفعله العباد من خیر و شرّ إلّا و للّه فیه قضاء، قلت: فما معنی هذا القضاء؟ قال: الحکم علیهم بما یستحقّونه علی أفعالهم من الثواب و العقاب فی الدنیا

و الآخرة. بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱ و ۱۲(باب ۱ من أبواب العدل، ... ح ۱۸)

[۱۴۵] (۱)- چنین روایتی در کتب روایی نیافتیم.

[۱۴۶] (۲)- المائدة: ۶۴

[۱۴۷] (۳)- المائدة: ۶۴

[۱۴۸] (۴)- چنین روایتی در کتب روایی نیافتیم.

[۱۴۹] (۱)- شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ۲۹

[۱۵۰] (۲)- بحارالأنوار، ج ۵ ص ۱۵۳ و ۱۵۷ باب السعادة و الشقاوة.

[۱۵۱] (۱)- روی العامّة هذا الخبر عن النبی صلی الله علیه و آله هکذا:« الناس معادن کمعادن الذهب و الفضّة، خیارهم فی الجاهلیّة خیارهم فی الإسلام إذا فقهوا». قال العلّامة المجلسی رحمه الله: و یحتمل وجهین: أحدهما: أن یکون المراد أنّ الناس مختلفون بحسب استعداداتهم و قابلیّاتهم و اخلاقهم و عقولهم کاختلاف المعادن فإنّ بعضها ذهب و بعضها فضّة فمن کان فی الجاهلیة خیّراً حسن الخلق عاقلًا فهماً ففی الإسلام أیضاً یسرع إلی قبول الحقّ و یتّصف بمعالی الأخلاق و یجتنب مساوی الأعمال بعد العلم بها. و الثانی: أن یکون المراد أنّ الناس مختلفون فی شرافة النسب و الحسب کاختلاف المعادن، فمن کان فی الجاهلیّة من أهل بیت شرف و رفعة فهو فی الإسلام أیضاً یصیر من أهل الشرف بمتابعة الدین و انقیاد الحقّ و الاتّصاف بمکارم الأخلاق فشبّههم صلی الله علیه و آله عند کونهم فی الجاهلیة بما یکون فی المعدن قبل استخراجه و عند دخولهم فی الإسلام بما یظهر من کمال ما یخرج من المعدن و نقصه بعد العمل فیه. رجوع شود به: مرآة العقول، ج ۲۶، ص ۶۴

[۱۵۲] (۲)- الذاریات: ۵۵

[۱۵۳] (۳)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۰ و ۱۰۱ و ج ۲، ص ۱۴- ۱۷، الأنفال: ۴۲

[۱۵۴] (۱)- هود: ۱۰۵ و ۱۰۶ و ۱۰۸

[۱۵۵] (۱)- البته با قطع نظر از اینکه فعلًا در ارتباط با سعادت و شقاوت بحث می‌کنیم.

[۱۵۶] (۲)- النازعات: ۴۰ و ۴۱

[۱۵۷] (۳)- هود: ۱۰۸

[۱۵۸] (۱)- النازعات: ۳۷- ۳۹

[۱۵۹] (۲)- هود: ۱۰۶

[۱۶۰] (۱)- هود: ۱۰۸

[۱۶۱] (۱)- الإرشاد، ج ۲، ص ۱۳۲

[۱۶۲] (۲)- بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۵۷، باب السعادة و الشقاوة.

[۱۶۳] (۱)- فی حدیث ابن عباس:« أفضل الأعمال أحمزها». أی أتقنها و أمتنها أقواها. مجمع البحرین: ج ۴، ص ۱۶

[۱۶۴] (۲)- در اینجا بحث« جبر و تفویض» که از دروس سطح حضرت استاد« دام ظلّه» نقل کردیم به پایان رسید.

[۱۶۵] (۱)- البقرة: ۲۳

[۱۶۶] (۲)- در مرجع ضمیر« مثله» احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن این است که ضمیر راجع به« ما نزّلنا» باشد، در این صورت آیه شریفه در مقام تعجیز به نفس قرآن و بدیع بودن اسلوب و بیان آن می‌باشد. ولی بنا بر احتمالی که حضرت استاد« دام ظلّه» مطرح فرموده‌اند آیه شریفه در مقام تعجیز به قرآن از حیث این است که آورنده آن رجل امّی مکتب نرفته است. رجوع شود به: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵۸

[۱۶۷] (۳)- البقرة: ۶۵

[۱۶۸] (۱)- یس: ۸۲

[۱۶۹] (۲)- فصّلت: ۴۰

[۱۷۰] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۲

[۱۷۱] (۱)- الإسراء: ۱۹

[۱۷۲] (۲)- هرچند ما طبق مبنای خود مرحوم بروجردی، به ایشان اشکال کردیم.

[۱۷۳] (۱)- در بحث مربوط به انشاء گفتیم: انشاء عبارت از این است که امری اعتباری، به وسیله لفظ یا چیزی که جانشین لفظ است، تحقق پیدا کند. بیع، به سبب بعتُ یا به سبب معاطات که جانشین لفظ است تحقق پیدا می‌کند.

[۱۷۴] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۴۵، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۳۵ و ۱۳۷

[۱۷۵] (۲)- البقرة: ۲۳

[۱۷۶] (۳)- البقرة: ۶۵

[۱۷۷] (۴)- فصّلت: ۴۰

[۱۷۸] (۱)- استعاره، مجازی است که علاقه آن مشابهت باشد.

[۱۷۹] (۲)- مرحوم شیخ محمد رضا نجفی اصفهانی.

[۱۸۰] (۱)- مرحوم شیخ محمد رضا نجفی اصفهانی، در زمان مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری، مدّتی در قم اقامت داشته و امام خمینی رحمه الله در درس ایشان شرکت می‌کرده است.

[۱۸۱] (۱)- البقرة: ۲۳

[۱۸۲] (۲)- البقرة: ۶۵

[۱۸۳] (۳)- فصّلت: ۴۰

[۱۸۴] (۱)- طه: ۱۷

[۱۸۵] (۲)- الشوری: ۱۲

[۱۸۶] (۳)- الأنبیاء: ۳۱، السجدة: ۳

[۱۸۷] (۴)- البقرة: ۱۰۶

[۱۸۸] (۱)- طه: ۱۷

[۱۸۹] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۲ و ۱۰۳

[۱۹۰] (۱)- به نحو اشتراک لفظی یا معنوی.

[۱۹۱] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹۶

[۱۹۲] (۱)- در اینجا لازم است به جهت مناسبت، بحثی در ارتباط با عصمت ائمه علیهم السلام داشته باشیم: مسأله عصمت، در بدو نظر، مسأله مشکلی به نظر می‌رسد ولی با دقّت در آن می‌بینیم مسأله روشن و واضحی است. یکی از اموری که به عنوان منشأ عصمت است، آگاهی کامل نسبت به جهات آن امری است که عصمت در رابطه با آن مطرح است، و چون این آگاهی کامل، در رابطه با بعضی از مسائل، نسبت به خود ما هم وجود دارد، ما می‌توانیم نسبت به آن مسائل، مسأله عصمت را مطرح کنیم. نکته مهمّی که در باب عصمت وجود دارد این است که عملی هم امکان صدور داشته باشد و سلب قدرت و اختیار و اراده نکند و هم هیچ‌گاه صادر نشود. بعضی از مسائل وجود دارد که چون ما نسبت به قبح آنها آگاهی کامل داریم، می‌توانیم بگوییم: در خود ما

نسبت به آن مسئله، عصمت وجود دارد، مثلًا انسان عاقل و ممیّز، هیچ‌گاه در ملأ عام، کشف عورت نمی‌کند زیرا قبح این مسئله به اندازه‌ای برای او روشن است که دیگر تردیدی برای او نیست و حتی مرتبه قبح هم روشن است، لذا ما از طرفی می‌گوییم: امکان ندارد شخص عاقل متوجّه، در ملأ عام، کشف عورت کند. و از طرفی می‌گوییم: این‌طور نیست که قدرت و اختیار از او سلب شده و او مجبور به این کار شده باشد. این یک واقعیتی از عصمت است که نسبت به بعضی از مسائل تحقّق دارد. و اگر ما قبح واقعی را نسبت به همه معاصی درک می‌کردیم، نسبت به همه آنها عصمت پیدا می‌کردیم. و ائمه علیهم السلام آن قبح واقعی را درک کرده‌اند. و ما اگرچه این‌ها را در آیات و روایات مشاهده می‌کنیم ولی باور نکرده‌ایم. ما در روایات می‌خوانیم:« الغیبة أشدّ من الزّنا»[مجموعه ورّام، ج ۱، ص ۱۲۳] درحالی‌که غیبت، چیز رایجی است. اگر ما همانند ائمه علیهم السلام به قبح واقعی غیبت پی برده بودیم، ممکن نبود دست به چنین کاری بزنیم، همان‌طور که ممکن نیست اقدام به زنا بنماییم. از این گذشته، در مورد خود زنا نیز بحث است. تصویری که ما از زنا داریم، با تصویری که ائمه علیهم السلام داشته‌اند تفاوت دارد.

[۱۹۳] (۱)- به صورت مشترک معنوی یا مشترک لفظی

[۱۹۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۳

[۱۹۵] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۳ و ۱۵

[۱۹۶] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۴۷- ۲۵۳، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۳۷- ۱۴۱

[۱۹۷] (۱)- کفایة الاصول: ج ۱، ص ۱۰۶

[۱۹۸] (۱)- معالم الدین، ص ۵۳

[۱۹۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۴ و ۱۰۵

[۲۰۰] (۲)- مهم‌ترین مقدّمه حکمت این است که مولا در مقام بیان بوده و قرینه‌ای برای تقیید، وجود نداشته باشد.

[۲۰۱] (۳)- مرحوم آخوند، این راه را نیز- مانند راه دوم- در ضمن مبحث چهارم مطرح کرده است.

[۲۰۲] (۴)- نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۱۶۰- ۱۶۳

[۲۰۳] (۱)- تذکر: در مباحث مربوط به مادّه امر- أ، م، ر- که بیان محقق عراقی رحمه الله را نقل می‌کردیم، همین اشکال را نسبت به ایشان مطرح کردیم. پس اشکال اوّل، در حقیقت، تکرار همان مطلبی است که در آنجا بیان کردیم.

[۲۰۴] (۱)- ما نمی‌خواهیم مسأله ترکیب را مطرح کنیم بلکه می‌خواهیم بگوییم: بالأخره باید در مقسم، خصوصیتی زاید بر قسم وجود داشته باشد.

[۲۰۵] (۱)- رجوع شود به: قوانین الاصول، ج ۱، ص ۸۴، نهایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۳ و ۱۰۴

[۲۰۶] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۵۷، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵

[۲۰۷] (۱)- وسائل الشیعة، ج ۲(باب ۴۲، ۴۱، ۴۴، ۳۷ من أبواب النجاسات، ح ۱).

[۲۰۸] (۲)- روایتی به این عبارت در کتب روایی نیافتیم. بله، می‌توان برای مورد فوق به روایت« من سها فلم یدر أ زاد فی صلاته أو نقص منها سجد سجدتی السهو»[مستدرک الوسائل، ج ۶، ص ۴۱۳] مثال زد.

[۲۰۹] (۱)- تذکر: جمله فعلیّه غیر از قضیّه حملیّه است. در قضیّه حملیه- همان‌طور که بحث کردیم- نسبتی وجود نداشت بلکه ملاک در حمل، همان اتحاد و هوهویت بود. قضیّه حملیه می‌خواهد بین موضوع و محمول ایجاد هوهویت و اتحاد کند و نسبت، مغایر با اتحاد است. امّا در جملات فعلیّه، مسأله اتحاد و هوهویت مطرح نیست، بلکه مسأله فعل و فاعل و نسبتی که بین فعل و فاعل تحقق دارد مطرح است. این نسبت، اگر در زمان گذشته باشد، از آن به ماضی و اگر در زمان حال یا استقبال باشد، به مضارع تعبیر می‌شود.

[۲۱۰] (۱)- طه: ۱۷

[۲۱۱] (۱)- وسائل الشيعة، ج ۲(باب ۴۲ من أبواب النجاسات، ح ۲)

[۲۱۲] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۰۴- ۱۰۶

[۲۱۳] (۲)- این نظریه را در منتهی الدرایة(ج ۲، ص ۱۰۵) به جماعتی از محققین، از جمله محقق ثانی و محقق نراقی و محقق اردبیلی نسبت داده است.

[۲۱۴] (۱)- یادآوری: فرض ما در جایی است که یقین داریم جمله خبریّه در مقام انشاء است. بنابراین به ذهن کسی نیاید که« ممکن است جمله‌ای خبریّه مردد بین خبر و انشاء باشد»، زیرا چنین موردی از بحث ما خارج است. لذا کسانی هم که ظهور در وجوب را انکار می‌کنند قبول دارند که جمله خبریّه در مقام انشاء است. ولی احتمال می‌دهند که مقصود مولا، بعث استحبابی باشد. و احتمال اینکه جمله در معنای خبری خودش استعمال شده باشد از محل بحث خارج است.

[۲۱۵] (۱)- تذکر: بحث ما در مورد جمل خبریه‌ای که در مقام انشاء حکم می‌باشند با بحث در ارتباط با هیئت افْعَلْ فرق دارد. زیرا در بحث هیئت افْعَلْ، ما به دنبال معنای حقیقی بودیم و در آنجا تبادر، دو چیز را ثابت می‌کرد: ۱- ظهور هیئت افعل در وجوب، ۲- این که موضوع له هیئت افعل، بعث و تحریک لزومی است. ولی در اینجا به دنبال ظهور هستیم و روشن است که ظهور، اعم از حقیقت و مجاز است. أصالة الظهور، هم در استعمالات حقیقی جریان پیدا می‌کند و هم در استعمالات مجازی. در جمله« رأیت أسداً یرمی» با استناد به أصالة الظهور، کلام را حمل بر معنای مجازی می‌کنیم. ولی این ظهور، ظهور مجازی است. به عبارت دیگر: أصالة الظهور اعم از اصالة الحقیقة است، زیرا اصالة الحقیقه، در استعمالات مجازی جریان ندارد ولی دایره اصالة الظهور وسیع است. بنابراین در ما نحن فیه ما به دنبال ظهور هستیم اگرچه این ظهور، معنای حقیقی جمل خبریه نیست.

[۲۱۶] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۰۵

[۲۱۷] (۲)- مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۵۷، تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵ و ۱۴۶

[۲۱۸] (۱)- الحج: ۷۸

[۲۱۹] (۲)- وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۳۲۷(باب ۳۹ من أبواب الوضوء، ح ۵).

[۲۲۰] (۳)- وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۱۰۶۳(باب ۴۲ من أبواب النجاسات، ح ۲).

[۲۲۱] (۱)- النساء: ۵۹

[۲۲۲] (۲)- النور: ۵۶

[۲۲۳] (۱)- نهاية الاصول، ج ۱، ص ۱۰۸ و ۱۰۹

[۲۲۴] (۱)- و ما نیز در دوره قبل، همین مبنا را اختیار کردیم.

[۲۲۵] (۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۷، ص ۳۴۱،(باب ۱۲ من كتاب إحياء الموات، ح ۳).

[۲۲۶] (۱)- جامع أحاديث الشيعة، ج ۱، ص ۱۳۱

[۲۲۷] (۱)- بحارالأنوار، ج ۸۵، ص ۲۷۹

[۲۲۸] (۱)- فرق بین اطلاق لفظی و مقامی را در ضمن همین بحث بیان خواهیم کرد.

[۲۲۹] (۲)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷

[۲۳۰] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷- ۱۰۹

[۲۳۱] (۲)- که بعداً مطرح خواهیم کرد.

[۲۳۲] (۱)- لقمان: ۲۵

[۲۳۳] (۱)- چون خداوند، جسم نیست که انسان در مقابل او بایستد و رکوع و سجود انجام دهد، خانه کعبه که جسم است به‌عنوان مظهر خداوند مطرح است.

[۲۳۴] (۱)- النساء: ۴۸

[۲۳۵] (۲)- البقرة: ۳۴

[۲۳۶] (۳)- النساء: ۵۹

[۲۳۷] (۱)- در این صورت، مراد از تقرّبی، تقرّبِ غیر عبادی است، به قرینه مقابل قرار گرفتن آن با تعبّدی.

[۲۳۸] (۱)- العنکبوت: ۴۵

[۲۳۹] (۲)- اعتقادات مجلسی، ص ۲۹.

[۲۴۰] (۳)- الوسائل، ج ۳، ص ۳۰،(باب ۱۲ من أبواب أعداد الفرائض و النوافل، ح ۱).

[۲۴۱] (۴)- البقرة: ۱۸۳

[۲۴۲] (۵)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۰۳، بدائع الأفکار، ص ۲۳۷

[۲۴۳] (۱)- علل الشرایع، ج ۲، ص ۴۳۶

[۲۴۴] (۱)- تعبیر به« تعبّدی» به تبعیت از تعبیر معروف و برای این است که دور از اذهان نباشد و الّا ما گفتیم: باید به‌جای« تعبّدی» عنوان« تقرّبی» گذاشته شود و یا تقسیم، ثلاثی شود.

[۲۴۵] (۱)- در اینجا بحثی مطرح است که« آیا تعلّق امر به اجزاء، همان تعلّق امر به کلّ مأمور به است یا اینکه اجزاء، به‌عنوان مقدّمه واجب مطرحند تا بحثی که در ارتباط با مقدّمه واجب مطرح است، در اجزاء نیز جریان داشته باشد؟» این بحث در آینده مطرح خواهد شد.

[۲۴۶] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۶۰.

[۲۴۷] (۱)- قسمی دیگر از واجب‌الوجود داریم که از آن به« واجب الوجود بالقیاس إلی الغیر» تعبیر می‌کنیم. ولی فعلًا با آن کاری نداریم.

[۲۴۸] (۱)- نهایة الحکمة، ج ۱، ص ۱۰۹- ۱۱۵

[۲۴۹] (۱)- رجوع شود به: فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۶- ۱۵۲، نهایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۱، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۴۸، مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۶۰- ۲۶۵

[۲۵۰] (۱)- بعث و تحریک اعتباری در مقابل بعث و تحریک تکوینی است. بعث و تحریک تکوینی به این معناست که دست کسی را گرفته و او را مجبور به انجام کاری بنمایند. این، مفاد هیئت افْعَل نیست. مفاد هیئت افعل، بعث و تحریک اعتباری است.

[۲۵۱] (۱)- یادآوری: ملکیت و زوجیت از امور اعتباریه می‌باشند، زیرا وقتی کسی مالک چیزی شود، نه در واقعیت آن شخص تغییری حاصل شده و نه در واقعیت آن چیز، تحوّلی به‌وجود می‌آید بلکه صرفاً یک اضافه اعتباری- به نام ملکیت- تحقق پیدا می‌کند که مورد اعتبار عقلاء و شارع می‌باشد. در زوجیت نیز همین‌طور است. بعد از صیغه نکاح، هیچ تحول تکوینی در زن و شوهر به‌وجود نمی‌آید بلکه فقط یک امر اعتباری- به نام زوجیت- حاصل می‌شود که این امر اعتباری مورد اعتبار همه عقلای عالم می‌باشد، حتی کسانی که دین و مذهبی ندارند مسأله زوجیتْ بین آنان اعتبار می‌شود.

[۲۵۲] (۱)- استقلال در اینجا مقابل آلیت است بنابراین کسی تصور نکند به کار بردن کلمه استقلال در مورد شرایط، با شرطیت منافات دارد.

[۲۵۳] (۱)- در منطق قضایای حملیه خبریّه را بر سه قسم تقسیم کرده‌اند: طبیعیه، حقیقیه و خارجیه. قضیّه طبیعیّه: قضیّه‌ای است که

موضوع آن عبارت از ماهیت و طبیعت است و فرد- بما هو فرد- دخالتی در این موضوع ندارد، مثل قضیّه« الإنسان حیوان ناطق». قضیّه حقیقیه: قضیه‌ای است که موضوع آن عبارت از افراد است و دایره افراد هم توسعه دارد یعنی هم شامل افراد محقّقهٔ الوجود- یعنی افرادی که فعلًا در خارج وجود دارند- می‌شود و هم شامل افراد مقدّرهٔ الوجود- یعنی افراد که وجود ندارند و در آینده وجود پیدا می کنند- می‌شود. قضیّه خارجیّه: قضیه‌ای است که موضوع آن عبارت از افراد است ولی در محدوده خاص، یعنی افرادی که بالفعل وجود دارند که از آنها به افراد محقّقهٔ الوجود تعبیر می‌شود. رجوع شود به: الحاشیهٔ علی تهذیب المنطق، ص ۵۸ در نتیجه قضیّه حقیقیه، برزخی میان قضیّه طبیعیّه و قضیّه خارجیّه است. از طرفی به پای قضیّه طبیعیه نمی‌رسد. چون موضوع را روی افراد برده نه طبیعت و از طرفی مقامش از قضیّه خارجیه بالاتر است زیرا دایره افراد در آن محدود نیست.

[۲۵۴] (۱)- الإسراء: ۷۸

[۲۵۵] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۳(باب ۴ من أبواب المواقیت، ح ۸).

[۲۵۶] (۱)- البته مراد از غیر اختیاری، نسبت به دیگران است نه نسبت به خود زید.

[۲۵۷] (۲)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۰۶- ۱۰۸ و محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۲، ص ۱۵۵

[۲۵۸] (۳)- البته با قطع نظر از این کلام مرحوم نائینی که قضایای حقیقیه را- در باطن- به قضیه شرطیه ارجاع داده و از خبریه بودن خارج می کند.

[۲۵۹] (۱)- الإسراء: ۳۴

[۲۶۰] (۲)- الحج: ۲۹

[۲۶۱] (۳)- آل عمران: ۹۷

[۲۶۲] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵

[۲۶۳] (۱)- البته ما نیز در آنجا بحث دقیقی با مرحوم آخوند خواهیم داشت.

[۲۶۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷- ۱۱۲

[۲۶۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۲۶۶] (۲)- این مقدّمات در ارتباط با دو جمله« الأمر یکون داعیاً إلی متعلّقه» و« لا یکاد یکون داعیاً إلی غیر متعلّقه»- که در کلام مرحوم آخوند است- می‌باشد.

[۲۶۷] (۱)- زیرا عرض و معروض در ارتباط با واقعیات است و در امور اعتباری نمی‌توان حقیقتاً عرض و معروض را به کار برد. نمی‌توانیم بگوییم:« همان‌طور که جسم، معروض بیاض است، این کتاب هم معروض ملکیت است یا زن و شوهر معروض زوجیت می‌باشند».

[۲۶۸] (۱)- تهذیب المنطق، المقدمهٔ.

[۲۶۹] (۱)- البته در آینده بحثی داریم که« آیا اوامر و نواهی، به طبایع تعلّق می گیرند یا به افراد؟»، محقّقین معتقدند اوامر و نواهی به طبایع و ماهیات تعلّق می گیرند و ما در آنجا، راجع به این مطلب، توضیح بیشتری خواهیم داد.

[۲۷۰] (۱)- بحارالأنوار، ج ۴۱، ص ۱۴، ح ۴

[۲۷۱] (۱)- البته ما در ارتباط با خود اجزاء هم اشکال داریم که مطرح خواهیم کرد.

[۲۷۲] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱، ص ۲۵۶،(باب ۱ من أبواب الوضوء، ح ۱).

[۲۷۳] (۱)- نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۵- ۱۲۳، مناهج الوُصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۶۹- ۲۷۴ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۵۳- ۱۶۳

[۲۷۴] (۱)- درر الفوائد، ج ۱، ص ۹۵- ۹۷

[۲۷۵] (۲)- نهایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶

[۲۷۶] (۱)- نهایة التقریر، تقریرات بحث صلاة مرحوم آیت‌اللّه بروجردی است که توسط استاد معظم« دام ظلّه» تقریر شده است.

[۲۷۷] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱(باب ۱۲ من أبواب مقدّمهٔ العبادات، ح ۷).

[۲۷۸] (۳)- نهایة التقریر، ج ۱، ص ۳۰۱ و ۳۰۲

[۲۷۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷- ۱۱۲

[۲۸۰] (۱)- بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۷۸.

[۲۸۱] (۱)- این جواب مرحوم حائری با قطع‌نظر از جواب اوّل است.

[۲۸۲] (۱)- درر الفوائد، ج ۱، ص ۹۷ و ۹۸

[۲۸۳] (۱)- لئالی الأخبار، ج ۴، ص ۸

[۲۸۴] (۱)- که معقولیت آن‌هم مورد تردید است.

[۲۸۵] (۱)- قسم دوم را پس از بیان قسم سوم مطرح می‌کنیم.

[۲۸۶] (۲)- نه به این صورت که به سبب صیغه نذر، دو کار را به‌صورت دو واجب استقلالی بر خودش واجب کند، به‌گونه‌ای که اگر یکی را انجام داد و دیگری را انجام نداد، نسبت به یکی وفای به نذر حاصل شده و نسبت به دیگری حاصل نشده باشد.

[۲۸۷] (۱)- یادآوری: مرحوم آخوند قصد قربت را به‌معنای داعی الأمر دانسته و اخذ آن را در متعلّق امر- چه به نحو شرطیت و چه به نحو جزئیت- محال می‌دانست، و این کلام آیت‌اللّه خویی« دام ظلّه» در پاسخ این بیان مرحوم آخوند است.

[۲۸۸] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۲، ص ۱۶۲- ۱۶۸

[۲۸۹] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۰ و ۱۱۱

[۲۹۰] (۱)- قید این بود که جزء، در محلّ خودش واقع شود.

[۲۹۱] (۱)- جوانب این مسئله، در بحث مقدّمه واجب، مورد بحث قرار می‌گیرد.

[۲۹۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۰ و ۱۱۱

[۲۹۳] (۱)- تذکر: اساس مسأله‌ای که مرحوم آخوند مطرح کرد همین« مسأله شک در تعبّدیت و توصّلیت» است و آنچه تاکنون مطرح کردیم مقدّمات همین بحث بود.

[۲۹۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۱ و ۱۱۲

[۲۹۵] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱(باب ۹ من أبواب أحکام الخلوهٔ، ح ۱)

[۲۹۶] (۲)- مستدرک الوسائل، ج ۴، ص ۱۵۸، ح ۵)

[۲۹۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲

[۲۹۸] (۲)- مراد مرحوم مشکینی است. رجوع شود به کفایهٔ الاصول با حواشی مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۱۱۲

[۲۹۹] (۳)- که به حسب ظاهر هم تخییر به ذهن می‌آید.

[۳۰۰] (۱)- تخییر عقلی، عبارت از مسائلی است که تنها عقلْ حاکم به تخییر در آنهاست مثل تخییر بین اجزاء وقت در واجب موسّع و یا اگر مولا گفت:« جئنی برجلٍ» مکلّف، مخیّر است زید را بیاورد یا بکر را و یا ... تخییر در این موارد عبارت از تخییر عقلی است.

[۳۰۱] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲

[۳۰۲] (۱)- به هرکدام از معانی که مطرح شد.

[۳۰۳] (۱)- تمسک به اطلاق در اینجا در ارتباط با مادّه- یعنی صلاهٔ- است نه در ارتباط با هیئت أقیموا، که مفادش وجوب است. به این معنا که می گوییم: مولا در مقام بیان، ما را فقط ماموزْ به اقامه صلاهٔ کرده و هیچ تعرّضی هم نسبت به جزئیت سوره نکرده است، بنابراین به اطلاق صلاهٔ تمسک کرده و جزئیت سوره را نفی می کنیم، زیرا اگر سوره جزئیت داشت بایـد مولا بگوید:« أقیموا الصلاهٔ المشتملهٔ علی السورهٔ». یادآوری: ما در بحث صحیح و اعم گفتیم: یکی از ثمرات مهم بحث، این است که اعمی می‌تواند به اطلاق(أقیموا الصلاهٔ) تمسک کرده و جزئیت سوره را نفی کند، زیرا صلاهٔ نزد اعمّی، هم فاقد سوره را شامل می‌شود و هم واجد سوره را، برفرض که سوره، به حسب واقع جزئیت داشته باشد. امّا صحیحی- به نظر مرحوم آخوند- نمی‌توانست به اطلاق تمسک کند، زیرا اگر سوره به حسب واقع جزئیت داشته باشد، صلاهٔ بدون سوره، صلاهٔ به حساب نمی‌آید و نمی‌توان برای نفی جزئیت سوره، به اطلاق(أقیموا الصلاهٔ) تمسک کرد. بنابراین آنچه به عنوان تمسک به اطلاق مطرح گردید بنا بر قول اعمی است که مبنای مرحوم آخوند نیز همین است.

[۳۰۴] (۲)- که قصد قربت را به معنای قصد الأمر می‌داند و قصد الأمر هم نمی‌تواند در متعلّق امر اخذ شود، حتی به نحو تعدّد امر.

[۳۰۵] (۱)- اگرچه اطلاق مقامی با شرایطی که دارد خیلی کم اتفاق می‌افتد.

[۳۰۶] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۲،(باب ۸ من أبواب النجاسات، ح ۲)

[۳۰۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲ و ۱۱۳

[۳۰۸] (۱)- رجوع شود به: تفسیر نور الثقلین، ج ۳، ص ۴۳۲

[۳۰۹] (۱)- الفصول الغرویهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۸۶.

[۳۱۰] (۱)- با قطع نظر از حرف‌هایی که در مورد استحاله مطرح کردیم. پس این حرف، بنا بر مبنای مرحوم آخوند است که قصد قربت- به معنای داعی الأمر- را نمی‌شود در متعلّق اخذ کرد.

[۳۱۱] (۱)- حضرت استاد« دام ظلّه» این کلام را به نقل از حضرت امام خمینی رحمه الله از مرحوم حائری نقل کردنـد و در« درر الفوائد» مرحوم حائری به این صورت مطرح نشده است. و بنا بر آنچه در مناهج الوصول إلی علم الاصول آمده است این مطلب را امام خمینی رحمه الله از درس مرحوم حائری نقل کرده‌اند. رجوع شود به: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۷۵ و ۲۷۶، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۶۰ و ۱۶۱

[۳۱۲] (۱)- یادآوری: مراد از تضیّق ذاتی در متعلّق این بود که می‌گفتیم: از طرفی اخذ قید داعی الامر در متعلّق امکان ندارد و از طرفی هم طبیعت متعلّق، اطلاق ندارد، بلکه یک تضیّق و محدودیتی در ذات متعلّق وجود دارد.

[۳۱۳] (۱)- رجوع شود به: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۷۶- ۲۷۸، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۶۱- ۱۶۳

[۳۱۴] (۱)- الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۲، ص ۲۹۹.

[۳۱۵] (۱)- الإسراء: ۷۸

[۳۱۶] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۸۳

[۳۱۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۸۷

[۳۱۸] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲، أجود التقریرات، ج ۱ ص ۱۱۳ و ۵۲۰، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۵۵

[۳۱۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲ و فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۵۵

[۳۲۰] (۱)- البته استحاله آن استحاله عادی است نه عقلی.

[۳۲۱] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۲، ص ۱۷۵- ۱۷۹

[۳۲۲] (۱)- این مسئله براساس مبنای مرحوم آخوند که در مورد شک در تعبدیت و توصلیت تمسک به اطلاق را جایز نمی‌دانست نیز مطرح است.

[۳۲۳] (۲)- اصول عملیه بر سه قسمند: الف: بعضی از اصول عملیه، عقلی محض می‌باشند، مثل اصالهٔ التخییر در دوران بین محذورین. ب: بعضی از اصول عملیه، شرعی محض می‌باشند، مثل استصحاب. عقل در رابطه با استصحاب- یعنی ابقاء ما کان- هیچ نظری ندارد و این شارع است که به مقتضای« لا تنقض الیقین بالشک» یک اصل عملی به نام استصحاب، معتبر کرده است. ج: بعضی از اصول عملیه، هم شرعی دارد و هم عقلی، مثل اصالهٔ البراءهٔ که هم عقل به آن حکم می کند، به مقتضای قاعده قبح عقاب بلابیان، و هم شرع به آن حکم می کند، به مقتضای حدیث رفع و امثال آن. و در مواردی هم ممکن است بین این‌ها انفکاک پیدا شود، یعنی اصل عقلی مستند به قبح عقاب بلابیان جاری نشود ولی اصل شرعی مستند به حدیث رفع جریان پیدا کند.

[۳۲۴] (۱)- معنای اقلّ و اکثر ارتباطی این است که اجزاء مأمور به، با هم ارتباط دارند به گونه‌ای که اگر به یکی از اجزاء یا شرایط آن، اخلال وارد شود، مأمور به تحقّق پیدا نکرده است و به عبارت دیگر: اگر مأمور به، به حسب واقع عبارت از اکثر باشد، اتیان اقلّ، کالعدم است، مثل اینکه شک کنیم آیا سوره جزء صلاهٔ است یا نه؟ در این صورت، اگر اطلاق وجود نداشت و مقدّمات حکمت تمام نبود و نوبت به اصل عملی رسید، بعضی می گویند: مقتضای حکم عقل، عبارت از برائت است و بعضی مقتضای حکم عقل را عبارت از اشتغال می‌دانند. در مقابل اقلّ و اکثر استقلالی، مثل باب دین که اگر کسی شک کند که آیا صد تومان به زید بدهکار است یا دویست تومان؟ در صورتی که صد تومان را پرداخت کند، به همان اندازه برای او برائت حاصل شده است، اگرچه دین در واقع دویست تومان باشد.

[۳۲۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۳ و ۱۱۴

[۳۲۶] (۱)- البته ما فعلًا بحث نداریم که آیا برائت عقلیّه، در اقلّ و اکثر ارتباطی جاری می‌شود یا نه؟ و برفرض جریان آن بحث می کنیم.

[۳۲۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۷

[۳۲۸] (۲)- در غیر اوامر امتحانیه.

[۳۲۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۴- ۱۱۶

[۳۳۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶

[۳۳۱] (۲)- واجب تخییری واجبی است که برای آن عِدلی در عرض آن وجود داشته باشد.

[۳۳۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶

[۳۳۳] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶

[۳۳۴] (۱)- محقق کمپانی رحمه الله از بزرگان شاگردان مرحوم آخوند و صاحب حاشیه معروفی بر کفایهٔ الاصول- به نام« نهایهٔ الدرایهٔ»- می‌باشد که قسمت مهمّی از این حاشیه را در زمان حیات مرحوم آخوند نوشته است، مؤیّد این مطلب این است که در چاپ‌های اوّل این کتاب بعد از کلمه« قوله» عنوان« دام ظلّه» را نوشته است.

[۳۳۵] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۲۴۹

[۳۳۶] (۱)- بدایهٔ الحکمهٔ، ص ۲۰.

[۳۳۷] (۱)- در صورت تمام بودن مقدمات حکمت.

[۳۳۸] (۱)- بدائع الأفکار، للمحقق الرشتی ص ۲۷۶ و ۲۷۷، التنبیه الثالث.

[۳۳۹] (۲)- المائدهٔ: ۶

[۳۴۰] (۱)- در مسأله دلالت هیئت افعل بر وجوب، خیلی‌ها مسأله تبادر و انصراف را به عنوان دلیل پذیرفته‌اند.

[۳۴۱] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۲، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۶۶ و ۱۶۷

[۳۴۲] (۱)- توهّم در اینجا به معنای عامّ است و شامل ظنّ، شک و احتمال می‌شود.

[۳۴۳] (۲)- این قول به رازی و بیضاوی و ابو اسحاق شیرازی و بعضی از معتزله نسبت داده شده است. بدائع الأفکار، للمحقق الرشتی، ص ۲۹۴

[۳۴۴] (۱)- البقرة: ۲۱۷

[۳۴۵] (۲)- التوبة: ۵

[۳۴۶] (۳)- این قول را عضدی به« قیل» نسبت داده و از آن نفی بُعد کرده است. بدائع الأفکار، للمحقق الرشتی، ص ۲۹۴، الفصول الغرویة فی الأُصول الفقهیّة، ص ۷۰

[۳۴۷] (۱)- ما فعلًا کاری به صحت و سقم این مطلب نداریم بلکه کلام مشهور را توضیح می‌دهیم.

[۳۴۸] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶، الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیّة، ص ۷۰، بدائع الأفکار، للمحقق الرشتی، ص ۲۹۴، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۸۹

[۳۴۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶ و ۱۱۷

[۳۵۰] (۱)- الفصول الغرویة فی الأُصول الفقهیّة، ص ۷۱، کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۱۷

[۳۵۱] (۱)- با توجه به اختلافی که در بحث وضع شخصی و نوعی به آن اشاره کردیم.

[۳۵۲] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱۱۷- ۱۱۹

[۳۵۳] (۳)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۰۲

[۳۵۴] (۱)- همان‌طورکه مرحوم آخوند عقیده داشت، اگرچه ما در صحت این تعبیر مناقشه کردیم.

[۳۵۵] (۱)- بدایة الحکمة، ص ۵۳

[۳۵۶] (۲)- بعداً خواهیم گفت که این معنایی که مرحوم آخوند از این جمله برداشت کرده خلاف چیزی است که مورد نظر فلاسفه بوده است.

[۳۵۷] (۳)- و به تعبیر ما: بعث و تحریک اعتباری.

[۳۵۸] (۴)- جواب اوّل از حضرت استاد« دام ظلّه» و جواب دوم از حضرت امام خمینی رحمه الله است.

[۳۵۹] (۱)- ما در توضیح کلام امام خمینی رحمه الله به تبعیت از مرحوم کمپانی گفتیم: آنچه شایع شده که« وجودات، یا جوهر است و یا عرض» درست نیست بلکه ما وجود سومی هم داریم که مقام آن نه تنها از جوهر بلکه از عرض هم پایین‌تر است زیرا عرض نیاز به یک موضوع و معروض دارد ولی وجودات قسم سوم نیاز به دو شیء دارند. ما وقتی واقعیت« زید فی الدار» را بررسی می‌کنیم می‌بینیم واقعیت ظرفیت دار برای زید- نه مفهوم آن‌هم- نیاز به زید دارد و هم نیاز به دار، به گونه‌ای که اگر یکی از این دو وجود نداشته باشد، واقعیت ظرفیتْ تحقّق ندارد.

[۳۶۰] (۱)- چون فرض ما روی هیئت است.

[۳۶۱] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۵- ۲۸۷، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۶۸- ۱۷۰

[۳۶۲] (۱)- اگرچه از کلمات بعضی از قدماء خلاف این معنا استفاده می‌شود ولی مشهور- بلکه بالاتر از مشهور- این است که حجّ بیش از یک بار برای انسان واجب نیست.

[۳۶۳] (۲)- این بحث را در آینده مطرح خواهیم کرد.

[۳۶۴] (۱)- ولی بنا بر ترتیب کفایهٔ الاصول، در ضمن بحث‌های آینده قرار می گیرد.

[۳۶۵] (۲)- الفصول الغرویّهٔ فی الأُصول الفقهیهٔ، ص ۷۱

[۳۶۶] (۱)- زیرا ایشان مفاد امر را« طلب» می‌داند.

[۳۶۷] (۲)- بدایهٔ الحکمهٔ، ص ۵۳

[۳۶۸] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۱۹- ۱۲۱

[۳۶۹] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۸، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۷۱

[۳۷۰] (۲)- ظاهراً آنچه به صاحب فصول رحمه الله نسبت داده شده از این عبارت ایشان استفاده شده است:« لنا علی القول المختار وجوه: الأوّل: التبادر، فإنّ المفهوم من الصیغهٔ عند الإطلاق لیس إلّا طلب إیجاد الفعل و ظاهر أنّ المرّهٔ و التکرار خارجان عنه و إذا ثبت ذلک عرفاً ثبت لغهٔ و شرعاً بضمیمهٔ أصالهٔ عدم النقل ...». رجوع شود به: الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۷۱

[۳۷۱] (۳)- رجوع شود به: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۹، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۷۱

[۳۷۲] (۱)- مرحوم بروجردی در مورد افراد طولیّه فرموده‌اند:« الأفراد الطولیّهٔ لا تقع بأجمعها مصادیق للامتثال، لحصول الطبیعهٔ بالأوّل منها فیسقط الأمر قهراً». نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۴

[۳۷۳] (۱)- الحاشیهٔ علی کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۲۹، نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۴

[۳۷۴] (۲)- امام خمینی رحمه الله مدّتها در درس مرحوم بروجردی شرکت کرده و یادداشتهای زیادی هم از درس ایشان دارند.

[۳۷۵] (۳)- ما حتّی بالاتر از این را هم قبول داریم و آن این است که آنچه شایع شده که« الطبیعهٔ یوجد بوجود فردٍ ما» مورد قبول ماست ولی اینکه می گویند:« و لا ینعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد»، مورد قبول ما نیست. ما معتقدیم که طبیعت در آنِ واحد، هم موجود است و هم معدوم. موجود است به وجود زید و معدوم است به عدم عَمْرو- اگر عَمْرو نباشد- زیرا عَمْرو و زید، هر دو تمام الطبیعهٔ هستند. حال اگر طبیعت در ضمن زیدْ وجود پیدا کرد، طبیعتْ موجود شده و اگر عَمْرو، معدوم شد، طبیعتْ معدوم شده است. بنابراین طبیعتْ در آنِ واحد، هم موجود است و هم معدوم، زیرا اگر شما وجودات متعدّدی فرض کردید، چنانچه یکی از این وجودات منعدم شد، عدمْ جای آن را پر می کند. اگر هر دو وجود داشتند، کان الإنسانان موجودین، و اگر هر دو معدوم شدند، صار الإنسانان معدومین و اگر زید موجود و عَمْرو معدوم بود، باید بگوییم:« الإنسان موجود لوجود زید و الإنسان معدوم لعدم عمرو» زیرا عَمْرو هم تمام الإنسان است و این تمام الإنسان، زمانی موجود بود و اکنون معدوم شده است. توضیح این مسئله در باب نواهی و جاهای دیگر خواهد آمد.

[۳۷۶] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۹- ۲۹۱، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۷۲ و ۱۷۳

[۳۷۷] (۱)- این تفصیل را مرحوم بروجردی به مرحوم آخوند نسبت داده است. و گویا ایشان این مطلب را از درس مرحوم آخوند استفاده کرده است زیرا از آنچه مرحوم آخوند در کفایه در مورد افراد عَرْضیه فرموده است، همان کلام امام خمینی رحمه الله استفاده می‌شود. مرحوم آخوند در کفایه می‌فرماید:« فیکون ایجاد الطبیعهٔ فی ضمن الأفراد نحواً من الامتثال کإیجادها فی ضمن فرد واحد». ایشان می‌فرماید: یک نوع امتثال، عبارت از ده فرد است و یک نوع امتثال، عبارت از یک فرد است. ظاهر این عبارت، همان چیزی است که حضرت امام خمینی رحمه الله فرموده است و الّا لازم بود تصریح کند که« إیجاد الطبیعهٔ فی ضمن الأفراد امتثالات لا نحو من الامتثال کإیجادها فی ضمن فرد واحد». البته حرف مرحوم آخوند، صراحت در حرف مرحوم امام خمینی ندارد ولی ظاهرش این است که اگر وحدت و تکثّر، روی وحدت و تعدّد امتثال اثر می گذاشت باید تصریح شود. ایجاد طبیعت در ضمن افراد، با ایجاد طبیعت در ضمن فرد واحد یک چنین مغایرتی دارد که اگر در ضمن فرد واحد شد، یک امتثال است امّا اگر در ضمن افراد متعدّد بود چند امتثال است. رجوع شود به: کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۱، نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۴

[۳۷۸] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۲

[۳۷۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۱ و ۱۲۲

[۳۸۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۲

[۳۸۱] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۳۸۲] (۱)- آل عمران: ۱۳۳

[۳۸۳] (۲)- هود: ۱۱۴

[۳۸۴] (۳)- البقرهٔ: ۱۴۸

[۳۸۵] (۱)- رجوع شود به: مجمع البیان، ج ۱، ص ۵۰۴

[۳۸۶] (۱)- و در آیه شریفه(أطیعوا اللّه و رسوله ...) الأنفال: ۴۶ و امثال آن- که(أطیعوا) در آنها تکرار نشده است-(أطیعوا) نسبت به(اللّه) ارشادی و نسبت به(رسوله) مولوی است. این مطلب را حضرت استاد« دام ظلّه» در گفت‌وگوی حضوری که با ایشان داشتیم مطرح فرمودند.

[۳۸۷] (۱)- رجوع شود به: تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۳۸۹

[۳۸۸] (۱)- رجوع شود به: مجمع البیان، ج ۱، ص ۵۰۳ و ۵۰۴.

[۳۸۹] (۱)- استباق به‌معنای تقدیم است و در مقابل آن، تأخیر قرار دارد.

[۳۹۰] (۱)- تقدّم یک خیر بر خیر دیگر- در مقام عمل- امری اجتناب‌ناپذیر است، زیرا خیرات، در زمان واحد و آنِ واحد، امکان جمع ندارند و بر اساس همین عدم امکان جمع است که مسأله استباق مطرح شده است. و الّا اگر امکان جمع وجود داشت، مکلّف می‌توانست همه آنها را در آن واحد انجام دهد و مسأله استباق و تقدّم و تأخّر مطرح نبود. بنابراین، خود ماده سبق و تقدّم و تأخّر، دلیل بر این است که در آنِ واحد، امکان جمع بین خیرات وجود ندارد و به ناچار باید یکی از آنها مقدّم و دیگری مؤخّر شود.

[۳۹۱] (۱)- رجوع شود به: کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۳

[۳۹۲] (۱)- گفتیم: فرض در جایی است که خیرات، امکان جمع در زمان واحد نداشته باشند و اگر امکان جمع آنها در زمان واحد وجود داشته باشد، مسأله استباقْ مطرح نخواهد بود.

[۳۹۳] (۲)- تزاحم، در مقابل تعارض است.

[۳۹۴] (۱)- زیرا ملاک در استحباب، اصل اتصاف به خیریت است و مراتب، دخالتی ندارد. در نتیجه خیر اوّل و دوم فرقی با هم ندارند و نمی‌توان گفت:« استباق، مستحب است».

[۳۹۵] (۱)- چون در بعضی از موارد، دلیل بر وجوب قضاء داریم.

[۳۹۶] (۱)- این مسئله مربوط به حکم عقل نیست، بلکه حکم عقل در مرحله بعد است.

[۳۹۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی

آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگـانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-IR۹۰ ۵۳-۰۶۰۹به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان


WWW